# MYSTIQUES, PHILOSOPHES
# ET FRANCS-MAÇONS
# EN ISLAM

BIBLIOTHÈQUE DE L'INSTITUT FRANÇAIS D'ÉTUDES ANATOLIENNES D'ISTANBUL
(Anciennement Bibliothèque archéologique et historique de l'Institut français d'archéologie)
XXXVII

THIERRY ZARCONE

# MYSTIQUES, PHILOSOPHES ET FRANCS-MAÇONS EN ISLAM

## RIZA TEVFIK, PENSEUR OTTOMAN (1868-1949), DU SOUFISME A LA CONFRÉRIE




INSTITUT FRANÇAIS D'ÉTUDES ANATOLIENNES D'ISTANBUL
LIBRAIRIE D'AMÉRIQUE ET D'ORIENT ADRIEN MAISONNEUVE
JEAN MAISONNEUVE SUCCESSEUR
11, RUE SAINT-SULPICE, PARIS

1993

ISBN 2-7200-1089-8
ISBN 2-906053-28-7

# AVANT-PROPOS

La liste de tous ceux que je voudrais remercier est bien longue. Je mentionnerai d'abord les personnes grâce auxquelles il m'a été permis de résider pendant plusieurs années en Turquie dans le cadre de deux institutions scientifiques dépendant de la Direction Générale des Relations Culturelles, Scientifiques et Techniques du Ministère des Affaires Etrangères Français — l'Institut Français d'Etudes Anatoliennes et l'Institut Français de Recherches en Iran — ; Jean-Louis Bacqué-Grammont et Bernard Hourcade qui ont assumé la direction de ces deux institutions, puis Alain Riotto, conseiller culturel près l'ambassade de France à Ankara.

Viennent ensuite ceux qui m'ont conseillé et aidé, professeurs, savants et chercheurs : mes deux maîtres, I. Mélikoff et A. Popovic, puis F. Bilici, P. Calderon, N. Clayer, J. des Courtils, E. Eldem, M. Gaborieau, F. Georgeon, E. Işin, X. Jacob, İ. Kara, O. Koloğlu, S. Kuneralp, D. et L. Lestel, J.-M. Mercier, B. Remy, J. Strauss, A. Tibet, N. Vatin, ainsi que les membres du jury devant lequel une première version de cet ouvrage a été présentée pour l'obtention du titre de docteur es-lettres (nouveau régime) à l'Université des Lettres et Sciences Humaines de Strasbourg ; P. Dumont, T. Fahd, I. Mélikoff, A. Popovic, S. Tanilli.

Je n'oublierai pas les amis dont le soutien et les encouragements n'ont pas failli durant mes années de recherche à Ankara et à Istanbul : J. Couriol, A. et A. Javello, N. et M. Metaxa, P. Petit, P.-Y. et S. Roux, N. Tzannis.

Enfin, je ne saurais trop rappeler l'affection et la confiance dont mes parents m'ont entouré. Que cet ouvrage soit pour eux le plus juste témoignage d'amour.

Je dédierai ce travail à Martine, mon épouse, qui partagea mes peines et mes joies, qui me suivit au désert, dans les neiges du Caucase et dans les cérémonies de derviches. Elle fut la Béatrice dont, chercheur, je ne pouvais que suivre les inspirations.

Enfin je tiens à remercier l'Institut Français d'Etudes Anatoliennes et son directeur Jacques Thobie qui a accepté d'accueillir ce travail dans la "Bibliothèque de l'Institut Français d'Etudes Anatoliennes (anciennement bibliothèque archéologique et historique de l'institut français d'archéologie d'Istanbul)", Aksel Tibet, secrétaire aux publications de l'I.F.E.A., Pierre Calderon qui a bien voulu relire les dernières épreuves de cet ouvrage et Jean Maisonneuve, directeur des Editions d'Amérique et d'Orient.

## Note sur la transcription suivie

Nous avons généralement suivi dans nos transcriptions du turc ottoman les principes adoptés par le dictionnaire de Redhouse (*Redhouse yeni türkçe - İngilizce sözlük*, 8^e^ éd. 1986). Nous indiquerons les voyelles longues dans les mots d'origine arabe par l'accent circonflexe. Le *ayn* et le *hamza* seront signalés par une apostrophe uniquement à l'intérieur des mots. En ce qui concerne les noms propres et les noms de lieux qui ont eu cours après l'adoption de l'alphabet latin par la République turque, nous retiendrons l'orthographe du turc actuel.

Les noms propres et les mots d'origine arabe et persane seront trancrits selon les règles de transcription de l'arabe, mais d'une manière simplifiée, sans diacrités et en n'indiquant le *ayn* et le *hamza* qu'à l'intérieur des mots.

Enfin, nous laisserons aux mots les plus courants (Coran, sourate, vizir, sultan, etc.) leur forme francisée, de même qu'à certains noms de villes ou de pays.

En ce qui concerne la prononciation de certaines lettres du turc actuel, on reprendra, en partie, "la note sur la transcription" de Robert Mantran dans l'ouvrage *Histoire de l'Empire ottoman* (Fayard, 1989) :

— Les lettres suivantes se prononcent comme en français : a, b, d, f, i, j, k, l, m, n, o, p, r, t, v.

— e est un è "ouvert" comme dans "mère".

— ı [i sans point] est une voyelle intermédiaire entre i et é.

— ö se prononce "eu" ; u se prononce "ou" ; ü se prononce comme "u" dans "tu" ; c se prononce "dj" ; ç se prononce "tch" ; g est toujours dur comme dans "gare" ; ğ ne se prononce pratiquement pas ; h est fortement aspiré ; s est toujours dur comme "ss" dans "passant" ; ş se prononce "ch"; y est toujours consonne et ne se fond pas avec la voyelle ; z se prononce comme le "z" français dans "bazar".

**Abréviations**

e.f.d.l.t. : en français dans le texte
ar. : arabe
tc. : turc
p. : persan

A. H. : Rızâ Tevfîk, *Abdülhak Hâmid ve mülâhazât-i felsefiyyesi*
*Ann. : Annales*
*A. M. : Anatolia Moderna / Yeni Anadolu*
*C. S. : Cerîde-i sûfiyye*
*E. I. : Encyclopédie de l'Islam*
F. D. : Rızâ Tevfîk, *Felsefe dersleri*
*Ir. : Iranshahr*
*Isl : Der Islam*
*J. A. : Journal asiatique*
K. F. : Rızâ Tevfîk, *Kâmûs-i felsefe*, vol. 1
K. F. 2 : Rızâ Tevfîk, *Kâmûs-i felsefe*, vol. 2
*M. E. R. : Middle Eastern Review*
*M. E. S. : Middle Eastern Studies*
*M.I.D.E.O. : Mélanges de l'institut dominicain d'études orientales du Caire*
*M. M. : Le monde maçonnique*
*M. S. : Mimar sinan*
*M. W. : Moslem World*
*Mu. : Muhibbân*
*O. M. : Oriente Moderno*
Ö. H. : Rızâ Tevfîk, Ömer Hayyâm ve rübaileri
*R. E. I. : Revue des études islamiques*
*R. H. R. : Revue de l'histoire des religions*
*R. M. M. : Revue du monde musulman*
*R.M. : Rivista massonica*
*R.M.I. : Rivista massonica italiana*
S. Ö. 1 : Rızâ Tevfîk, *Serâb-i ömrüm*, 1ère éd.
S. Ö. 2 : Rızâ Tevfîk, *Serâb-i ömrüm*, 2e éd.
*S. I. : Studia islamica*
*T. M. : Tarih mecmuası*
*T. T. : Tarih ve toplum*
*Ta. : Tasavvuf*
T. H. : Rızâ Tevfîk, "Fadh-Oullah-i Esterabadi et la secte des Houroufis. Étude sur une religion mystérieuse fondée en l'an 800 de l'hégire", dans *Textes relatifs à la secte des Hurufis*
T. H. E. : *Rızâ Tevfik'in tekke ve halk edebiyatı ile ilgili makaleleri*, (éd. Abdullah Uçman)
*Tur. : Turcica*
*W. I. : Die Welt des Islams*
*Z. D. M. G. : Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*

On trouvera les références complètes des ouvrages et revues cités ci-dessus dans notre bibliographie générale en fin de volume.

# INTRODUCTION

> C'est pourquoi l'histoire est animée par une volonté de *rencontre* autant que par une volonté d'*explication*. L'historien va aux hommes du passé avec son expérience humaine propre. Le moment où la subjectivité de l'historien prend un relief saisissant, c'est celui où par delà toute chronologie critique, l'histoire fait surgir les valeurs de la vie des hommes d'autrefois. Cette évocation des valeurs qui est finalement la seule évocation des hommes qui nous soit accessible, faute de pouvoir revivre ce qu'ils ont vécu, n'est pas possible sans que l'historien soit vitalement *intéressé* à ces valeurs et n'ait avec elles une affinité en profondeur ; non que l'historien doive partager la foi de ses héros ; il ferait alors rarement de l'histoire, mais de l'apologétique, voire de l'hagiographie ; mais il doit être capable d'admettre par hypothèse leur foi ; ce qui est une manière d'entrer dans la problématique de cette foi tout en la "suspendant", tout en la neutralisant comme foi actuellement professée. (Paul Ricœur, *Histoire et vérité*[1])

Le titre de notre ouvrage ne sera pas sans éveiller immédiatement un sentiment de surprise chez le lecteur qui s'interrogera sur le bien-fondé d'une telle étude, convaincu que rien n'a jamais pu lier, et ne liera jamais, dans le monde islamique, les mystiques musulmans —les soufis —, les philosophes — au sens où on les entendait en Occident au siècle dernier, c'est-à-dire comme des penseurs libres de tous préjugés sociaux ou religieux —, et les francs-maçons, à supposer même que les deux derniers aient eu droit de cité au Levant. On a quelque peine à admettre, il est vrai, que la philosophie, la philosophie occidentale, ait pu s'épanouir, ou alors se flétrir, faute d'avoir été traitée avec suffisamment d'égards, dans des contrées que l'on aime voir plongées dans l'obscurantisme le plus complet. Et, plus encore, avec la franc-maçonnerie, déjà trop mal connue en Occident, et dont on doutera de la présence en terre non chrétienne, car tellement liée à l'histoire et à la culture de l'Europe. Il est un fait cependant, c'est qu'à l'époque moderne, principalement au XIX$^e$ et au début du XX$^e$ siècle, l'Empire ottoman, qui représentait alors le monde islamique, avec à sa tête le Calife, commandeur des croyants et protecteur des lieux saints, était tourné vers l'Europe, avide de connaissances techniques et d'idées nouvelles. Le problème qui se dissimule, en fait, derrière le titre que nous avons choisi pour cet ouvrage est celui de la transmission et de la réception des idées occidentales dans un milieu intellectuel ottoman bien déterminé, pour les raisons que l'on verra plus loin, celui de l'islam mystique. C'est un milieu qu'il ne faut pas croire coupé du monde intellectuel et politique, à l'image du

1) Seuil, Paris, 1955, p. 32.

monachisme chrétien, mais plutôt comme un puissant centre de pensée aux ramifications multiples et aux frontières fluctuantes[2]. On s'expliquera dès les premiers chapitres sur ce qu'il faut entendre sous le nom de "mystique" dans l'Empire ottoman. Si ces mystiques turcs, du moins quelques-uns d'entre eux, doivent être considérés comme certains des acteurs les plus originaux du processus de réception et d'interprétation, voire de déformation, des idées occidentales dans l'Empire ottoman, leurs liens avec la philosophie[3] et la franc-maçonnerie, dans lesquelles il faut voir deux constantes de la pensée des Lumières en Europe, et les incarnations du progrès, de la libéralisation des mœurs et de l'indépendance des esprits, se devaient d'être étudiés ; surtout lorsque l'on sait que la philosophie occidentale, celle des Lumières d'abord, a remporté beaucoup de succès chez les intellectuels ottomans et que la franc-maçonnerie s'est développée dans l'Empire d'une manière stupéfiante[4].

### *Une pensée entre deux cultures*

Notre intention première était d'étudier les écrits d'un penseur turc à l'époque moderne (XIX-XX[e] siècle), afin de déterminer quelle était la part de l'Occident et de l'Orient dans son œuvre de réflexion, c'est-à-dire d'essayer de saisir ce qui faisait problème dans sa lecture des auteurs occidentaux et d'expliquer comment il avait rapproché, avec plus ou moins de succès, les deux cultures. Pour cette raison, il fallait être extrêmement judicieux dans le choix du personnage et éviter de retenir, soit un intellectuel totalement subjugué par l'Occident, soit, au contraire, un religieux, serviteur aveugle des Ecritures. Nous avons rapidement établi, au fur et à mesure que notre étude du milieu intellectuel ottoman progressait, quelques critères destinés à nous permettre de mieux choisir le penseur en question.

D'abord, il fallait qu'il fût lié de près ou de loin à ce formidable mouvement de réflexion théologique, philosophique, politique et sociale qu'est

2) Cet ouvrage est la version corrigée et considérablement enrichie d'une thèse de doctorat de nouveau régime que nous avons présentée sous la direction du professeur Irène Mélikoff à l'Université des Lettres et Sciences Humaines de Strasbourg en janvier 1990. Elle était intitulée : "Rızâ Tevfîk ou le soufisme éclairé. Mécanismes de pensée et réception des idées occidentales dans le mysticisme turc sous le deuxième régime constitutionnel ottoman (1908-1923)", (509 pages).

3) La philosophie occidentale bien entendu. C'est dans ce sens que nous l'entendrons par la suite. Et lorsqu'il sera question de philosophie autre qu'occidentale, c'est-à-dire, dans la plupart des cas, du néoplatonisme arabe, nous parlerons de philosophie islamique.

4) Voir par exemple Bernard Lewis, "The Impact of the French Revolution on Turkey", *Journal of World History*, i, 1953, pp. 105-125 ; revised version in G.S. Métraux, F. Crouzet (eds.), *The New Asia: reading in the history of mankind*, New York - London, 1965, pp. 31-59 ; Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought. A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, Princeton, Princeton University Press, 1962 ; Paul Dumont, "La franc-maçonnerie ottomane et les "idées françaises" à l'époque des Tanzimat", *Revue de la Méditerranée et du monde méditerranéen*, 52/53, 1989/2, pp. 138-147.

la mystique islamique, laquelle a eu, surtout dans le monde turc, un impact exceptionnel sur la culture et des élites intellectuelles et des masses non éduquées. Le soufisme, ou plutôt *les* soufismes, s'ajoutent à l'islam ; ils en sont, soit une continuation, soit une perversion, et c'est là que résidera l'un des points les plus épineux de notre étude. Au nom d'un certain soufisme on pouvait, en effet, réfuter le bien-fondé de l'influence occcidentale — et on l'a fait —, mais au nom d'un autre soufisme, on pouvait, au contraire, l'encenser, et cela aussi a été fait. Il est évident, donc, qu'un certain soufisme permettait une grande élasticité intellectuelle à quiconque en épousait les thèses ; il offrait la possibilité à ceux qui ne voulaient pas d'un divorce avec la culture islamique de s'approcher du savoir occidental avec beaucoup plus d'aisance que les docteurs de la religion. D'ailleurs, l'histoire de l'Empire ottoman nous montre que de nombreux soufis ont épousé l'esprit des mouvements de réformes qui, dès le début du XIX[e] siècle et jusqu'à nos jours, ont contribué à faire de la Turquie un état moderne[5]. Cela n'en a pas moins empêché les luttes fratricides entre les différents soufismes regroupés à travers les confréries.

Le soufisme, qu'il faut voir également comme une idéologie, n'est pas sans lien aucun avec la société islamique. Le mystique musulman ne doit pas être vu, en effet, comme un anachorète, sur le modèle de nos pères du désert, sans affirmer pour cela que le rejet de la société et la recherche de la solitude lui soient inconnus — l'un de ses principaux représentants, ibn Arabî, les y a encouragés. Mais il faut noter que l'intérêt pour la communauté et la vie sociale sont très marqués dans le Coran, autant que la vie érémitique l'est dans l'Evangile, et qu'une forte pression sociale a toujours poussé le soufi à vivre dans la cité et à prendre part à ses activités. Même si le soufisme est, par un de ses côtés, une doctrine philosophique que l'on a le loisir de cultiver où bon nous semble, et même hors de la société, quoique cela puisse être mal accepté, il est resté, en règle générale, puisque l'islam est avant tout une religion de la communauté, un credo et une pratique que l'on partageait surtout en commun. De là, le nombre exceptionnel des couvents (ou hospices) — le choix du mot en français est difficile ; on utilise en turc les mots *tekke, zâviye, hânkâh* — où cette doctrine / idéologie a été enseignée et transmise. Ainsi, sous sa forme de pratique sociale, le soufisme est plus un mode de sociabilité confrérique qu'une espèce de monachisme à proprement parler, car le célibat n'existe pas en islam (ou si peu), et les derviches (les soufis) ne se rendent au couvent que pour des prières surérogatoires et des exercices mystiques, et fréquemment même pour "passer le temps" comme s'il s'agissait d'un club. Mais, encore une fois, on ne niera pas que certains mystiques ont développé aussi, en plus de leur pra-

5) Voir Ernest Ramsaur, "The Bektashi Dervishes and the Young Turks", *M.W.*, XXXII, january 1942, pp. 7-14.

tique commune, ou complètement à l'écart des autres, une pratique personnelle, souvent plus profonde. On dispose, sur ce dernier point d'excellents travaux scientifiques accomplis par des chercheurs comme Reynold Nicholson, Louis Gardet ou Abdülbaki Gölpınarlı[6], qui ont le mérite de n'être "ni de l'apologétique, voire de l'hagiographie" pour reprendre les mots de Paul Ricœur cité ci-dessus.

Les derviches avaient pour usage de se regrouper par confréries, chacune disposant de ses couvents, et ces confréries se distinguaient selon le type de soufisme qu'elles proposaient à leurs clients. En un sens, on pourrait apparenter les ordres de derviches aux confréries de pénitents en Europe. Ce qu'il faut toutefois signaler, c'est, au contraire des pénitents, l'exceptionnel développement de cette forme de sociabilité depuis le XVI[e] siècle sur toute l'étendue du monde musulman et son recrutement parmi toutes les couches de la société, du monarque au mendiant. Pour ne citer qu'un exemple qui sera suggestif, la ville d'Istanbul ne comptait, à la fin de l'Empire ottoman, pas moins de 350 couvents de derviches, lesquels pouvaient recevoir, en fonction de leur importance et de leur rayonnement, une clientèle de fidèles oscillant, en gros, entre vingt et plus de cent individus[7]..

En Turquie, le soufisme n'est inconnu d'aucun penseur, qu'il y soit lié, sympathisant, ou opposé. Il a joué un rôle politique et social dès l'époque seldjoukide et jusqu'à la République. Il a imprégné la littérature, la poésie et, par ce biais, a occupé une place dans l'éducation des riches comme des humbles. Il était donc très présent, et il a accompagné l'introduction et l'expansion de la modernité en islam. Aussi il importe de déterminer avec précision la part exacte qu'il a remplie, d'un côté, à travers la sociabilité confrérique, — on se situera, là, dans le domaine de l'anthropologie philosophique et de la sociologie de la connaissance[8] —, de l'autre, à travers le grand mouvement de réflexion et de lecture des idées et de la philosophie occidentale qui a débuté dès le début du XIX[e] siècle ; ce qui constituera une enquête plus en profondeur sur sa mécanique de pensée. On se gardera de faire, dans ce dernier cas, de l'histoire de la philosophie ; histoire des idées

6) Cf. Reynold Alleyne Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge University Press, 1921 ; G.-C. Anawati et Louis Gardet, *Mystique musulmane, aspects et tendances, expériences et techniques*, Paris, Vrin, 2[e] éd., 1968 ; Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlana'dan sonra mevlevilik* (Le Mevlevisme après Mevlânâ), Istanbul, İnkilab ve Aka K., 2[e] éd., 1983 et, du même, *Mevlânâ Celâleddin*, 4[e] éd., İnkilâp Kitabevi, Istanbul, 1985.

7) Cf. Nedret İşli, Thierry Zarcone, "La population des couvents de derviches d'Istanbul à la fin du XIX[e] siècle", *A.M.*, 2, 1991, pp. 209-220.

8) "Comme leurs noms le suggèrent, nous regardons en règle générale l'anthropologie philosophique comme plus orientée philosophiquement que la sociologie de la connaissance"; Wolf Lepenies, "Interesting questions in the history of philosophy and elsewhere", dans *Philosophy in History. Ideas in Context*, (edited by Richard Rorty, J. B. Schneewind and Quentin Skinner), Cambridge University Press, 1990, (first published 1984), p. 162.

ou histoire intellectuelle serait un terme plus approprié pour décrire notre approche[9].

Pour en revenir aux critères de sélection, dont nous avons parlé plus haut, il fallait aussi que le personnage en question fût membre d'une confrérie — s'il en était —, dont le soufisme n'aurait pas collé d'une manière intime aux Ecritures et à la théologie islamique. Il ne différait en rien, dans ce cas, d'un docteur de la religion (*ulemâ*). Enfin, deuxième critère, il s'avérait nécessaire que l'intellectuel recherché fût un parfait connaisseur de la civilisation occidentale, de ses coutumes et de ses mœurs, de sa pensée philosophique et politique, qu'il se trouvât confronté, en quelque sorte, à un autre univers mental, bien ou mal connu, si tant est qu'il soit possible de saisir une culture à laquelle on n'appartient pas. Mais, d'un autre côté, celui qui appartient à une culture donnée ne distinguera pas certains aspects de cette culture qui sont visibles du seul observateur extérieur. Quelle attitude cet intellectuel allait-il adopter face au prodigieux développement technique et économique que connaissait l'Ouest, et face aux valeurs philosophiques, politiques et morales qui accompagnaient cet essor ? Cruel dilemme pour nos penseurs ottomans qui savaient qu'il y avait, là, un modèle à imiter, — jusqu'à quel point ? — mais qui étaient retenus par le poids des traditions séculaires et l'amour d'une civilisation qui pour être différente n'en était pas moins tout aussi riche. La voie du milieu était-elle une solution ? Etait-il concevable, et possible, de rapprocher les deux cultures sans qu'aucune l'emportât sur l'autre ?

Il fallait aussi que le personnage recherché fût un homme du siècle, disons un politique, compte tenu de l'importance que l'on attribuait, en ce temps-là, aux penseurs, aux philosophes, et vu la confiance que l'on donnait à leurs projets politiques, allant jusqu'à leur proposer des fonctions publiques. Que l'on songe à Ahmed Rızâ, le leader du mouvement jeune-turc, qui était un inconditionnel du positivisme.

Ce personnage, nous l'avons finalement trouvé, sans prétendre d'ailleurs qu'un tout autre intellectuel ottoman n'aurait pas été un aussi meilleur sujet d'étude pour le projet que nous caressions[10]. Il s'est trouvé que

9) Voir, par exemple, les critiques faites aux histoires de la philosophie du style de celle d'Etienne Gilson par un historien comme Lucien Febvre (cf. Dominique Julia, "La religion - histoire religieuse", dans *Faire de l'histoire. II Nouvelles approches*, Jacques Le Goff et Pierre Nora éds., Gallimard, Paris, 1974, p. 192) ou aux critiques du genre que constitue l'histoire de la philosophie comme doxographie par un philosophe comme Richard Rorty (cf. R. Rorty, "Quatre manière d'écrire l'histoire de la philosophie", dans *Que peut faire la philosophie de son histoire*, (éd. Gianni Vattimo), Seuil, Paris, 1989, pp. 58-94 ; traduction de "The historiography of philosophy: four genres", in *Philosophy in History. Ideas in Context*, *op. cit.*, pp. 74-82).

10) Je pense en particulier à au moins trois penseurs ottomans, sur lesquels nous reviendrons d'ailleurs dans ce volume, et qui n'ont pas encore reçu l'attention qu'ils méritent des spécialistes de l'histoire des idées en Turquie : Mehmed Alî Aynî, Ferîd Kam et İsmâ'îl Fennî

celui que nous avons choisi représentait tout à fait le type d'individu recherché, je ne dirai pas déchiré entre deux cultures puisque celui-ci appartenait déjà à l'une d'entre elles, mais imprégné des deux au point de se poser parfois la question de savoir où, et qui, il était réellement. Rızâ Tevfik est une grande figure de l'histoire de la fin de l'Empire ottoman. Membre de la plus turque des confréries soufies, le Bektachisme, il a laissé une importante œuvre scientifique, littéraire et poétique consacrée à la mystique islamique. Mais plus encore, il est celui dont l'histoire se souvient sous le nom de "philosophe", — titre usurpé ? l'analyse tranchera —, et il se disait effectivement philosophe, en terre d'islam, et en un temps où la réputation de philosophe signifiait que vous vous étiez écarté de la religion et que vous aviez succombé à la séduction des infidèles. A côté de sa production concernant le soufisme, Rızâ Tevfik s'est livré à la rédaction d'ouvrages qui, s'ils ne sont pas à proprement parler des œuvres philosophiques — au sens où l'on entend les livres de Descartes, de Kant ou de Bergson, qui ont développé une pensée nouvelle et proposé des systèmes tout à fait originaux — nous sont apparus plutôt comme des essais de type encyclopédique où le penseur a exposé la philosophie occidentale à côté de la sagesse orientale (soufisme, littérature et, dans une moins large proportion, théologie islamique). Vue sous cet angle, son originalité réside dans l'exposition et la mise en parallèle d'idées provenant de cultures différentes plus que dans l'élaboration de concepts nouveaux.

Reste, ce que nous découvrîmes par la suite, l'appartenance de Rızâ Tevfik à la franc-maçonnerie, qui doit, là aussi, et nous le montrerons dans le cours de l'ouvrage, s'interpréter comme l'adoption d'une idéologie philosophique occidentale. Il y a, toutefois, ce qui devrait expliquer en partie le succès que l'ordre maçonnique a remporté parmi les penseurs libéraux et les adeptes de la modernité, un détail qui ne méritait pas moins d'un chapitre : la franc-maçonnerie était aussi une forme de sociabilité confrérique et elle pouvait donner l'impression aux adeptes éclairés des ordres mystiques qu'elle était le pendant en Occident de leurs sociétés soufies. Mais le problème de la franc-maçonnerie en Orient n'est pas la plus mince des affaires, car l'on se trouvait confronté, là encore, comme avec *les* soufismes, à *des* francs-maçonneries.

A travers chacune de ses spécialités, Rızâ Tevfik était loin d'être un amateur ou un adepte superficiel. Sa poésie soufie en a fait l'un des derniers poètes mystiques de l'Empire, sa connaissance de la philosophie et sa

Ertuğrul. Sur eux, voir Ali Kemali Aksüt, *Profesör Mehmet Ali Ayni, hayatı ve eserleri* (Le professeur Mehmed Alî Aynî, ses souvenirs, ses œuvres), Ahmet Saït matbaası, Istanbul, 1944 ; Süleyman Hayrı Bolay, *Ferit Kam*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Y., Ankara, 1988 et Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de cağdaş düşünce tarihi*, (Histoire de la pensée contemporaine en Turquie), Selçuk Y., Konya, 1966, II, pp. 475-485.

production en ce domaine l'ont propulsé jusqu'à l'enseignement universitaire et son initiation dans la franc-maçonnerie l'a mené jusqu'à la direction de l'ordre maçonnique turc, aux fonctions de grand maître du Grand Orient Ottoman. Même s'il fut un piètre politique, il n'en a pas moins été député au parlement jeune-turc, avant d'être président du sénat et ministre. La clef de ses nombreuses affiliations est à chercher dans son système de pensée où les idées de Herbert Spencer et de Henri Bergson ont été mêlées, avec plus ou moins d'habileté, à celles d'ibn Arabî et des bardes anatoliens. Il ressort de la lecture de ses écrits que ce penseur identifiait volontiers la philosophie au soufisme, deux doctrines dans lesquelles il reconnaissait, sous des formulations et une terminologie différentes, une seule et même intention.

C'est ce soufisme là qu'il faut chercher derrière les mystiques auxquels le titre de notre ouvrage fait référence. Et l'on saisira d'autant mieux l'intérêt qu'il y a à étudier leurs relations avec la philosophie et la franc-maçonnerie, et comment, après les avoir épousées, ils les ont adaptées au cadre islamique. Cet effort pour penser les idées occidentales et la modernité à travers l'idéologie soufie et son mode de sociabilité, cette intention dans la recherche d'un dialogue entre deux cultures sociales et philosophiques étrangères, nous lui avons donné le nom de soufisme "éclairé". En ce sens, le soufisme "éclairé" ne caractérise par un corps de doctrines précises, encore moins un système, mais une volonté. Chez Rızâ Tevfîk, c'est en connaissance de cause que nous l'avons fait apparaître sous une forme assez structurée, dans le seul objectif de la rendre plus compréhensible au lecteur. C'est seulement à l'issue de cette enquête que nous pourrons discerner si le "soufisme éclairé" a réussi à se maintenir dans cet entre deux, et, dans la mesure où il s'y est maintenu, même illusoirement, que nous pourrons étudier les conséquences de ce phénomène sur la société ottomane et dans l'histoire de la pensée turque. Y a-t-il eu syncrétisme artificiel, mariage bancal, rejet de l'une ou l'autre tradition et soin de maintenir les formes de la tradition spoliée ? Le soufisme "éclairé" était-il toujours du soufisme, ou n'en avait-il plus que le nom pour rendre l'illusion parfaite ? Et a t-on fait de la pensée occidentale un "soufisme" pour faciliter son introduction dans une culture marquée par cette doctrine ?

### *Questions d'histoire des idées et d'histoire intellectuelle*

Il nous est très vite apparu que le rapport à l'histoire dans le soufisme "éclairé" et dans l'œuvre de Rızâ Tevfîk allait être fondamental. La réflexion du philosophe, en apparence purement philosophique et d'une dimension intemporelle, puisque absorbée par l'étude des grands concepts universels, tels ceux de progrès, de vérité, de connaissance, d'art, n'était pas coupée d'une réalité "située" historiquement. Le choix de cet avant-dernier

mot n'est pas fortuit. Il renvoie aux pages très éclairantes d'un texte de Paul Ricœur où ce dernier insiste, à la fois, sur le lien du penseur à la réalité historique qui lui est contemporaine, et sur la façon dont celui-ci sait travestir sous la forme d'une interrogation sur un problème non "localisé" les réflexions que cette même réalité historique lui a suggérées.

> C'est dans un discours et uniquement dans un discours que le philosophe peut faire paraître son époque (...) le cas du philosophe est plus éclairant que tout autre, car le discours auquel il prétend exige qu'il pose des questions universelles. (...) Le philosophe exprime en posant universellement en forme de problème, la difficulté qui lui est propre et qui le constitue. Il exprime en donnant forme. (...) On arrive à dire que l'œuvre philosophique dissimule sa situation sociale et politique. Seulement dissimuler ne veut pas dire du tout mentir (...) C'est parce que sa situation a été comme transmuée en question désintéressée que sa question dissimule sa situation. Elle dissimule, parce qu'elle dépasse, parce qu'elle transcende. (...) L'œuvre la plus parfaite est celle qui dissimule le plus...[11]

Pour prendre un exemple qui nous concerne, lorsqu'il s'est interrogé sur le concept universel de "vérité", Rızâ Tevfîk, même s'il penchait pour l'interprétation que lui offrait la mystique islamique, n'a pas hésité à rapprocher le plus qu'il se pouvait son analyse de celle des philosophes européens qui avaient alors du crédit en Occident, et dont les thèses rejoignaient souvent l'interprétation que l'on faisait des dernières découvertes dans les sciences de la nature. A plus d'un titre, on ne peut pas dire de ce penseur turc qu'il a été un grand philosophe ; sa "situation" n'en sera donc pas dissimulée d'une manière sensible, mais il faudra parfois savoir lire entre les lignes de certains de ses textes pour faire apparaître, derrière un fatras de réflexions sur des sujets et des thèmes d'ordre universel, des références directes aux réalités de son temps.

Ces réflexions nous renvoient aux problèmes de la méthodologie à suivre dans une telle étude qui se place d'emblée à cheval sur l'histoire des mentalités, l'histoire des idées, l'histoire intellectuelle et l'histoire de la philosophie. De plus, le sujet étudié, c'est-à-dire le milieu des intellectuels à l'époque moderne en Orient islamique, n'est pas sans présenter des difficultés auxquelles n'aurait pas été confronté un historien travaillant sur un sujet identique en Europe occidentale. Il s'agit de l'utilisation par les intel-

11) Paul Ricœur, *Histoire et vérité, op. cit.*, pp. 74-75. Opinion également soutenue par un philosophe américain, Dewey, dont Richard Rorty s'est fait l'interprète : "la tâche caractéristique, les problèmes et les thèmes de la philosophie naissent des tensions et des efforts qui appartiennent à la vie de la communauté au sein de laquelle une forme donnée de philosophie voit le jour (...) Lorsqu'on aura compris que, sous couvert de traiter de la réalité ultime, la philosophie a affaire aux précieuses valeurs impliquées dans les traditions sociales..." ; *Reconstruction in Philosophy* (1948) ; cité dans Richard Rorty, *Science et solidarité. La vérité sans le pouvoir*, (trad. de l'américain par J.-P. Cometti), Editions de l'Eclat, Paris, 1990, p. 12.

lectuels ottomans de tous les genres littéraires disponibles, d'origine orientale comme occidentale ; la poésie, le roman, la nouvelle, le théâtre, le journalisme, l'intellectuel s'essayant dans tous les genres. Mais la poésie, surtout, y occupe, compte tenu de la tradition orientale à laquelle on échappait difficilement, une place privilégiée comme véhicule de toutes les pensées ; philosophique, historique, politique et même religieuse ; tout pouvait être fixé dans la langue de la poésie.

On voit donc que l'approche pluridisciplinaire était inévitable, le chercheur étant appelé à étendre ses investigations tant du côté de la littérature turque, que de la mystique et de la philosophie islamique, sans excepter le champ de la philosophie, telle qu'elle était cultivée en Europe au tournant du siècle. Qui plus est, le lien de ces différentes disciplines à l'histoire de cet Orient qui était en train de faire son entrée dans le XX$^{e}$ siècle, exigeait que ce même chercheur n'ignorât pas tous les détails de l'histoire de la Turquie moderne. Histoire, littérature et philosophie ; il semble que l'on retrouve, là, les trois disciplines que l'américain Arthur O. Lovejoy considérait comme "the common seed-plot" de l'histoire des idées. Notre approche interdisciplinaire rencontrera-t-elle les oppositions auxquelles ce dernier fut confronté ; celle des historiens "qui voyaient les idées comme des productions obscures d'une réalité *matérielle* antérieure ; celle des *critiques littéraires* qui trouvaient dans l'histoire (et peut-être dans les idées aussi) une menace pour les purs jugements esthétiques ; enfin celle de la philosophie analytique qui considérait l'histoire comme une menace pour la pure raison"[12]? "Si l'histoire des mentalités, comme l'écrit Jacques Le Goff, est à l'histoire des idées ce que l'histoire de la culture matérielle est à l'histoire économique"[13], on pourrait voir comme une dimension de cette histoire des idées, une histoire qui, ainsi qu'un auteur américain l'a exposé, devrait "décrire les préoccupations des intellectuels à une époque donnée, et montrer leur place et leur rôle dans la société", et à laquelle on a donné le nom d'histoire intellectuelle. Entre l'histoire des mentalités et l'histoire de la philosophie, ajoute-t-il, elle constituerait "le matériau brut pour l'historiographie de la philosophie"[14]. Elle devrait permettre, entre autres, qu'à l'avenir, on ne rédige plus d'histoires de la philosophie construite sur le genre de la doxographie. Certains auteurs ont fait une nette distinction entre l'histoire des idées et l'histoire intellectuelle ; l'histoire des idées faisant "référence à une catégorie littéraire dans laquelle des concepts distincts étaient eux-mêmes les principaux agents historiques" alors que "l'histoire intellectuelle correspondait à une catégorie plus large de la littérature, plus étendue que l'histoire des idées dans deux dimensions:

12) Donald R. Kelley, "Horizons of intellectual history: retrospect, circumspect, prospect", *The Journal of the History of Ideas*, XLVIII, janv.-mars 1987, 1, p. 151.

13) "Les mentalités. Une histoire ambiguë", dans *Faire de l'histoire. III Nouveaux objets*, *op. cit.*, p. 111.

14) R. Rorty, "Quatre manière d'écrire l'histoire de la philosophie", art. cit., p. 83.

elle incluait dans son champ de recherche les croyances indistinctes, les opinions vagues et les suppositions non-dites — comme les idées formelles — et son principal intérêt historique ne portait pas sur l'ensemble de ces notions en elles-mêmes, mais plutôt sur ce qui les liait à la société au sein de laquelle elles avaient été engendrées"[15]. L'histoire intellectuelle irait donc plus profondément que l'histoire des idées — si tant est qu'elle s'en distingue vraiment et ne constitue pas plutôt une de ses branches — dans l'enquête sur les idées qui se trouvent à l'origine de phénomènes apparents dont la matière alimente l'histoire des mentalités.

Lorsque Rızâ Tevfik a composé, avec son savoir soufi et grâce à ses dons de poète, des poésies destinées à être mises en musique puis chantées dans les couvents par des derviches de toutes conditions, il est clair que l'on se trouvait là en présence d'un phénomène de transmission d'un savoir qui s'était abâtardi en se distribuant en dehors du cercle des élites intellectuelles. Or, on verra que c'est principalement par ce biais que le soufisme a pu toucher l'ensemble de la société ottomane et façonner les mentalités, lorsqu'il n'était pas cultivé dans des groupements fermés. Une doctrine aussi profonde et aussi peu accessible que l'était celle d'ibn Arabî, par exemple, n'a jamais touché le peuple sous sa forme première. Comme l'a très bien défini Jacques Le Goff pour un tout autre domaine, "ce ne sont pas les idées de Saint Thomas d'Aquin ou de Saint Bonaventure qui ont mené les esprits au XVIII^e^ siècle, mais des nébuleuses mentales dans lesquelles des échos déformés de leurs doctrines, des bribes appauvries, des mots échoués sans contexte ont joué un rôle"[16].

***De l'homme aux sociabilités : plan de l'ouvrage***

De nombreux livres ont été consacrés au soufisme comme doctrine, beaucoup moins à l'histoire du soufisme comme sociabilité, et guère à la place qu'il a occupée dans l'histoire des idées dans le monde musulman[17]. En ce qui concerne la franc-maçonnerie, à part quelques monographies sérieuses, nous ne disposons pas d'un ouvrage d'ensemble satisfaisant sur l'histoire et le rôle de cette sociabilité confrérique occidentale en terre d'islam. Il importe donc, avant d'aborder la question des confréries islamiques

15) Leonard Krieger, "The autonomy of intellectual history", *The Journal of the History of Ideas*, XXXIV, october-december 1973, pp. 500-501. Voir aussi Mandelbaum, "History of ideas, intellectual history and the history of philosophy", *History and Theory*, The historiography of philosophy, 5, 1965, pp. 33-66 ; Quentin Skinner, "Meaning and understanding in the history of ideas", *History and Theory*, 8, 1969, pp. 3-53. Bikhu Parekh and R. N. Berki, "The history of political ideas: a critique of Q. Skinner's methodology", *The Journal of the History of Ideas*, XXXIV, april-june 1973, pp. 163-184.

16) "Les mentalités. Une histoire ambiguë", art. cit., p. 123.

17) On citera le très riche ouvrage de Gilbert Delanoue consacré à l'Egypte, en particulier le tome I ; *Moralistes et politiques musulmans dans l'Egypte du XIX^e^ siècle (1782-1882)*, Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, Le Caire, 1982, 2 tomes.

et celle de leurs réactions face à l'introduction de la modernité dans l'Empire ottoman, au XIX[e] et au début du XX[e] siècle, de définir ce qu'il faut entendre par soufisme, plus justement par idéologie soufie, autrement qu'on l'a fait par le passé et en restant aussi près que possible de la problèmatique que nous avons élaborée et conformément à la méthode choisie. Notre objectif est de montrer, au préalable, que de nombreuses croyances et doctrines d'origines variées, préislamiques, néoplatoniciennes, etc., ont fusionné pour nous donner du soufisme, au fil des siècles, le visage qu'on lui connaît de nos jours. Dans cette présentation, nous voulons attirer l'attention, en premier lieu, sur les éléments structurels de cette idéologie — si tant est que l'on puisse parler de la mystique islamique comme d'un corpus doctrinal structuré à l'image de certaines grandes philosophies européennes —, c'est-à-dire sur les croyances qui semblent s'être imposées aux premiers soufis, ainsi qu'à ceux qui les ont suivis, comme les fondements de leur dogme. Dans le monde ottoman, ces éléments provenaient généralement des mystiques d'ibn Arabî (1165-1240), de Mevlânâ Celâleddîn Rûmî (1207-1273) et des bardes anatoliens (XIII-XIV[e] siècle). L'intérêt que la "philosophie" du premier a suscité à l'époque qui nous intéresse, tant chez les soufis que chez les intellectuels de tous bords, parmi lesquels Rızâ Tevfik, exige que l'on regarde de très près la généalogie de sa pensée, la manière dont elle a été introduite et commentée par les Turcs, enfin les réseaux de transmission grâce auxquels, de doctrine des élites intellectuelles, elle a été propagée, à l'extérieur des cercles savants, pour devenir article de foi chez les humbles. A la question qui est de savoir comment pense un soufi, on pourrait répondre qu'il est nécessaire avant tout de savoir ce qu'il lit, lorsque l'on a affaire à des lettrés, bien entendu. Pour ce qui est des autres, les plus nombreux, reste à se demander ce qu'ils "entendent" ou ce qu'ils "font" dans le cadre de leur pratique mystique. L'idée nous est venue alors d'étudier les bibliothèques d'un certain nombre de couvents de derviches et de procéder à un listage des ouvrages selon plusieurs critères : la fréquence d'apparition, signe qu'un ouvrage avait acquis une certaine popularité, mais aussi le classement par genres littéraires — théologique, poétique, hagiographique, technique, etc. Dès les premiers dépouillements, nous avons pu noter que tous les ouvrages n'étaient pas destinés à la seule lecture. Beaucoup visaient l'enseignement d'une pratique, personnelle ou sociale (exercices mystiques, prières, danses, etc.) ; d'autres étaient des anthologies de poèmes — chargés d'un savoir — destinés à être chantés en commun ou appris par cœur ; autant de moyens d'action sur la clientèle analphabète des couvents. L'univers mental du derviche ne pouvait qu'être mieux connu au terme d"une telle analyse, et la méthode suivie, en dépassant les expositions classiques de la doctrine soufie qui n'auraient montré de cette pensée qu'un seul aspect, celui que l'on fait ressortir habituellement de l'analyse des grands textes fondateurs, nous a permis de dégager l'*autre* soufisme ; extension, complément ou déformation du premier

— qualifions-le comme on le désire — mais qui est celui auquel a adhéré la grande majorité des fidèles.

Mais il fallait encore montrer le lien entre la doctrine et la sociabilité confrérique, la *tarîkat* ; comment l'affiliation aux différents "soufismes" a été à l'origine de l'apparition de confréries variées ; ce qui les a rassemblées, ce qui les a opposées, ce qui a fait leur originalité ; autant d'interrogations fondamentales pour essayer de comprendre pourquoi des ordres mystiques se sont dressés contre l'introduction d'un certain type d'idées occidentales dans l'Empire ottoman, alors que d'autres leur ont fait un accueil chaleureux. Aussi, le chapitre qui a trait aux ordres et aux couvents doit-il être considéré comme un complément indispensable à celui qui a abordé la question de la doctrine ; il n'y a pas de soufisme sans soufis et encore moins de soufis sans soufisme.

Après une première partie introductrice sans laquelle plusieurs clefs nécessaires à l'intelligence de ce qui suit auraient fait défaut, on abordera les positions de ces deux formes de sociabilité confrérique que sont les ordres mystiques musulmans et la franc-maçonnerie, pourtant d'esprit différent, mais dont les pratiques se sont souvent révélées assez proches sur plusieurs points. Une approche événementielle du sujet sera, dans un premier temps indispensable, étant donné le peu d'études de synthèse consacrées à cette question, et l'absence même d'ouvrages d'ordre général sur ce sujet dans des langues autres qu'orientales. La période à laquelle nous aimerions nous attacher plus particulièrement est celle qui a commencé avec la victoire de la révolution jeune-turque sur l'absolutisme du sultan Abdülhamîd en 1908. C'est une période riche en contacts à tous niveaux avec l'Occident, une fin d'Empire, grande et profonde même dans la décadence. Elle héritait de la Turquie des *Tanzîmât* — d'après le nom que l'on donne aux premières réformes libérales qui ont changé la face de l'Empire dans les années 1830 — et la constitution que les Jeunes Turcs ont rétablie, en 1908, après 30 années de pouvoir autoritaire, n'était autre que celle qui avait été proclamée, puis immédiatement rejetée, quelques décennies auparavant (1877). Les maîtres penseurs des intellectuels de cette première période constitutionnelle ottomane, ceux à la lecture desquels Rızâ Tevfik et ses contemporains ont grandi, étaient les architectes du libéralisme ottoman. Il y a lieu donc de retracer les actions de ces derniers en tenant compte des liens qu'ils ont entretenus avec l'idéologie soufie et les confréries, mais aussi de montrer comment les ordres mystiques et les derviches, d'un autre côté, se sont positionnés par rapport à la nouvelle donne qui devait changer le panorama social de la Turquie, puis d'expliquer leur présence, plus tard, dans l'opposition contre le sultan Abdülhamîd, ainsi que leur engagement auprès des révolutionnaires jeunes-turcs. Sous le nouveau régime constitutionnel, les confréries islamiques ont tenté de se réformer selon les nou-

velles conditions politiques et sociales du siècle, non sans rester ouvertes aux influences extérieures ; mais l'unité ne régnait pas en ce qui concerne les programmes de réformes proposés et de continuelles dissensions ont opposé *les* soufismes et conduit plusieurs de leurs adeptes et sympatisants à se déchirer à travers la presse, dans des revues, par livres interposés et même dans les couvents. Au centre des disputes se trouvait le rapport à l'Occident et au modèle social et politique qu'il exportait vers le Levant. Les intellectuels ottomans, à travers leurs efforts pour harmoniser leur culture, du mieux qu'il se pouvait, avec ce qu'une civilisation étrangère en pleine expansion leur offrait, ont été contraints de livrer bataille avec des opposants farouches, des religieux, mais aussi les partisans inconditionnels d'une totale occidentalisation. L'analyse de ces disputes, l'étude attentive des théories qui étaient défendues, nous fera faire un pas important dans la compréhension des intérêts en jeu, politiques, religieux, philosophiques ou sociaux, avant de tenter d'en saisir la dimension profonde à travers l'œuvre d'un des protagonistes, Rızâ Tevfîk.

La part que nous avions octroyée à la franc-maçonnerie dans la version première de cette étude, qui constituait la matière d'une thèse de doctorat, se limitait à une seule étude comparative des deux formes de sociabilité confrérique, *tarîkat* et franc-maçonnerie. Le temps aidant et nos travaux sur la question se poursuivant, nous avons jugé bon de l'enrichir de deux chapitres supplémentaires, après avoir saisi l'importance qu'il y avait à approfondir encore plus la question de la franc-maçonnerie dans le monde musulman, en général, et dans l'Empire ottoman en particulier. Sa présence comme un des plus puissants vecteurs de la modernité dès le XVIII[e] siècle et jusqu'à la fin de l'Empire, ainsi que ses relations avec le soufisme, l'exigeaient. Aussi, c'est à la rédaction d'une véritable histoire de la franc-maçonnerie en terre d'islam que nous nous sommes livré dans les trois chapitres de l'ouvrage qui portent sur ce sujet, en nous limitant bien entendu aux provinces turques de l'Empire avec quelques écarts du côté de sa partie arabe (Syrie, Palestine et Liban essentiellement) lorsque cela s'imposait. Complétant les parties d'histoire événementielle proprement dites, nous avons adjoint une interrogation sur les discours sur l'idéologie maçonnique, tels qu'ils avaient été formulés, tant par les membres étrangers et turcs *des* franc-maçonneries que par leurs adversaires religieux ou nationalistes. Cette analyse doit être vue comme une introduction au chapitre de jonction avec les précédentes études consacrées au soufisme et à ses institutions. Le thème en était les raisons du rapprochement entre les deux sociabilités soufie et maçonnique ; analogies de structure, d'options idéologiques ? Quelles étaient les clefs du rapprochement et quelles en ont été les conséquences ?

Faisant suite à l'étude du contexte au sein duquel le personnage que nous avons choisi naquit, fut éduqué, combattit pour la liberté et pour son idéal, et après l'avoir vu de ci de là impliqué dans l'histoire, soit à travers sa vie de soufi, soit derrière ses activités de franc-maçon, il restait à essayer de l'approcher à travers son exposition théorique de la philosophie et de la mystique islamique. On se devait, avant tout, de le connaître mieux et c'est la raison pour laquelle il nous a semblé utile d'écrire une biographie qui pût nous enseigner le rapport du philosophe aux réalités vivantes qu'il décrivait dans son œuvre. C'était aussi l'occasion de montrer, dans le détail, quels avaient été la formation et le parcours d'un intellectuel ottoman au tournant du siècle. L'état d'ignorance dans lequel les tenants actuels de la philosophie en Turquie ont relégué Rızâ Tevfîk est symptomatique. Qu'il ne fut pas un "grand" philosophe, on s'en doutait, mais de là à refuser de s'y intéresser et de se pencher sur sa pensée, ou du moins sur l'impact de celle-ci dans la naissance de l'intérêt pour la philosophie occidentale en Turquie... Ce détail révèle, du reste, une attitude générale que les départements de philosophie de l'université turque, héritiers de la République d'Atatürk, partagent ; l'imitation de l'étranger et l'indifférence à l'égard de leur propre tradition intellectuelle. Depuis la constitution de la République (1923), rares sont les travaux académiques qui ont été consacrés à cette question[18] et la seule histoire de la philosophie turque, digne de ce nom, qui a été publiée en 1932-33, et plusieurs fois rééditée, est restée celle de Hilmi Ziya Ülken (1901-1974)[19]. En fait, c'est du côté des facultés de théologie et des lettres que l'on trouvera des universitaires attachés à l'histoire intellectuelle ottomane, et cela pour des raisons évidentes ; la présence de l'islam au centre des nombreux débats et le rapport constant à la langue et à la littérature chez tout intellectuel ottoman[20]. Malgré la naissance, ces dernières années, dans les départements de philosophie turcs, d'un timide intérêt pour leur passé[21], les représentants officiels de cette discipline restent, aujourd'hui, encore ignorants de leur histoire, à moins qu'ils ne considèrent,

18) On peut se faire une idée sur les champs d'intérêt et les publications des philosophes turcs contemporains chez Arslan Kaynardağ, *Felsefecilerle söyleşiler* (Entretiens avec des philosophes), Elif Kit., Istanbul, s.d.

19) *Türk tefekkür tarihi* (Histoire de la pensée turque), Ebü'z-Ziya Mat., Istanbul, 2 vols., 1932-33 ; rééditée en 1966, à Konya, et en un volume double, sous le titre *Türkiye'de çağdaş düşünce tarihi* (Histoire de la pensée contemporaine en Turquie), Selçuk Y. Une nouvelle édition vient tout juste de paraître (Ülken Y., Istanbul, avec un index). Sur Hilmi Ziya Ülken, voir Hamza Uygun, İnan Özer, "Hilmi Ziya Ülken", dans *Türk Toplum bilimcileri* (Les représentants des sciences sociales en Turquie), éd. Emre Kongar, Remzi Kit., Istanbul, 1982, I, pp. 155-212.

20) On peut citer une étude récente sur l'introduction et l'histoire du positivisme en Turquie, accomplie par un diplômé de la faculté de théologie islamique, et qui enseigne aujourd'hui dans cette branche de l'université turque ; Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye girişi* (La pénétration du Positivisme en Turquie), Insan Y., Istanbul, 1986.

21) Nous tenons cette information du professeur Teoman Duralı, du département de philosophie de l'Université d'Istanbul, qui manifeste, en ce qui le concerne, un intérêt certain pour le passé de cette discipline en Turquie.

on nous pardonnera la boutade, que leurs ancêtres s'appellent Descartes, Kant, Husserl ou Heidegger.

Le principal écueil dans l'étude de la pensée de Rızâ Tevfik est constitué par l'aspect désordonné et hétérogène de sa production philosophique: manuels et dictionnaire de philosophie, études littéraires, articles d'histoire religieuse, poésies. De plus — comme nous l'enseigne l'histoire de sa vie — ses ouvrages les plus importants ont été publiés à l'époque du deuxième régime constitutionnel ottoman (1908-1923), c'est-à-dire dans l'espace de quinze années. Avant cette date, Rızâ Tevfik n'avait guère composé que quelques poèmes et, à la fin de sa vie, il se contentera simplement de rééditer certains de ses ouvrages et d'écrire des textes d'un intérêt minime. Il ne nous est donc pas apparu utile de commenter chacune de ses œuvres séparément et par ordre de parution comme on le fait souvent lorsqu'on a affaire à des auteurs dont la pensée présente une évolution notable. L'œuvre de Rızâ Tevfik est massive et a été produite en quelques années seulement. Elle conserve une unité certaine et peut donc être étudiée comme si elle se présentait sous la forme d'un seul et unique ouvrage. Aussi, nous avons jugé bon, après nous être livré, dans une partie biographique, en premier lieu, à une présentation brève de tous ses écrits philosophiques, puis littéraires, mystiques et poétiques, de dégager les thèmes principaux autour desquels s'est organisée sa réflexion. Notre intention n'est pas de procéder à une énumération systématique des thèmes qui sont revenus le plus souvent sous sa plume, mais bien de ne retenir que les thèmes fondamentaux qui présentaient un lien logique les uns avec les autres. Ce sont, en fait, les structures sous-jacentes à son œuvre que nous avons voulu mettre en relief. Le choix des titres des trois chapitres qui traitent cette question traduit ainsi l'ordre précis et le mouvement suivant lequel ces thèmes s'enchaînent. Pour être plus clair, nous pouvons ici, en quelques lignes, et sans nous étendre davantage, résumer ces trois moments. Dans le premier chapitre, nous exposerons la façon dont Rızâ Tevfik s'est fait le disciple enthousiaste de Herbert Spencer et a adopté sa théorie de l'"Inconnaissable" (agnosticisme / *lâ-edriyye*) que l'on peut définir en deux mots : l'absolu existe, mais il ne peut être connu. Nous analyserons le développement mystique que Rızâ Tevfik a fait subir à cette formule dans laquelle il a retrouvé l'esprit du soufi arabe ibn Arabî. Ce que le penseur a déduit de sa profession de foi agnostique, c'est que seul le "sujet pensant", c'est-à-dire lui-même, pouvait être objet de connaissance, et par conséquent connu. La matière de notre deuxième chapitre était tout indiquée, c'est la lecture que le philosophe a fait de la doctrine dite "subjectiviste" (*enfüsiyye*) en Occident, autrement dit la science de la connaissance du sujet. Le philosophe turc a écrit, par ailleurs, que les philosophies agnostique et subjectiviste étaient intimement liées l'une à l'autre. Le troisième chapitre est appelé par le second, en ce sens que devenu adepte de la

philosophie subjectiviste, suite logique de sa profession de foi agnostique, Rızâ Tevfik a estimé que c'était en devenant artiste — artiste mystique, bien entendu, ou derviche — qu'il deviendrait enfin un "homme accompli" — selon la formule des soufis (*insân-i kâmil*) — ou un "philosophe subjectiviste". A cet ultime moment de sa réflexion, le philosophe s'est livré à une définition de l'art où l'on verra se combiner les dernières élaborations de l'esthétique occidentale et la longue tradition du soufisme populaire turc. C'est la raison pour laquelle nous avons tenu à faire suivre cette analyse de la traduction française (en annexe) des principales poésies mystiques composées par le philosophe, poésies auxquelles nous ferons d'ailleurs référence tout au long de l'ouvrage afin de les situer dans le contexte historique et intellectuel dans lequel elles ont été composées. Enfin, on a cru utile d'accorder un intérêt à deux questions cruciales qui ont déchiré les penseurs de tout bord dans cette fin d'Empire, et à la façon dont Rızâ Tevfik les a abordées ; le "nationalisme" et l'athéisme dans leurs rapports au mysticisme.

Une meilleure connaissance de cette riche période de l'histoire intellectuelle de la Turquie moderne permettra-t-elle de comprendre un peu mieux les rapports entre deux cultures que tout semblait opposer, notamment leur histoire et leur manière d'être, mais dont les racines plongeaient au moins dans deux traditions communes, qu'elles ont lues et commentées avec leurs génies respectifs, celle de la religion des peuples du Livre et celle de la philosophie grecque.

Istanbul, le 30 septembre 1992.

# LA MYSTIQUE TURQUE :
# DU SOUFISME A LA CONFRÉRIE

# I

# L'IDÉOLOGIE SOUFIE : SYNCRÉTISME ET TRADITIONS ARABO-PERSANES

**Chamanisme et Animisme. — Philosophie grecque et islamique : le néoplatonisme comme structure — Généalogie de l'idéologie soufie : de la théorie des émanations à la théorie de l'unicité de l'être — Les fondements de l'idéologie soufie**

Le soufisme turc est d'une réelle complexité pour deux raisons au moins, dont la première tient à l'origine centre-asiatique des Turcs et aux particularités de leur histoire. En tant que peuple asiatique ayant nomadisé dans des zones s'étendant des confins de la Manchourie jusqu'aux frontières orientales de l'Empire byzantin, ils ont, compte tenu des circonstances, adopté plusieurs religions différentes — chamanisme, manichéisme, bouddhisme, christianisme nestorien — avant d'embrasser l'islam. Toutefois, cette dernière religion n'a pas totalement éliminé les plus tenaces parmi les croyances précédemment adoptées. D'origine animiste et chamaniste, ces croyances se sont lovées au cœur même de la nouvelle foi et il n'est pas exagéré de dire que ce sont elles qui ont donné ensuite à l'islam turc son originalité. La conversion des Turcs à la religion du Prophète aurait commencé dès les IX^e^ et X^e^ siècle de notre ère avec l'engagement de mercenaires turcs par les Arabes. Un vaste mouvement d'islamisation s'ensuivit par le biais des marchands et des soufis partis commercer et propager la foi de Mahomet à travers les steppes et les oasis de l'Asie centrale. C'est néanmoins sous sa forme arabo-persane que l'islam a fini par s'imposer au monde turc.

## Chamanisme et Animisme

L'idéal de la guerre sainte (*cihâd*) a fortement gagné les peuplades turques qui présentaient déjà un fort penchant pour les prouesses militaires. On peut citer, par exemple, le nom du soufi Shakîk al-Azdî de Balkh qui a prêché chez les Turcs bouddhistes, aux confins de la Chine, dès le VIII^e^ siècle. Aujourd'hui encore, on rencontre fréquemment en Asie centrale, au Turkmenistan, en Ouzbekistan, en Kirghizie et au Sinkiang, de nombreux

mausolées, dont certains sont gigantesques. Ils ont été élevés par les populations locales aux héros de l'islamisation qui sont tombés sous l'épée des infidèles, signe de la vitalité de cet islam des steppes[1]. Un tel engouement pour la nouvelle doctrine n'a pas pour autant éloigné les nouveaux convertis des coutumes à la fois religieuses, sociales et politiques qu'ils avaient acquises dans les montagnes de l'Altaï, leur contrée d'origine. En ce temps-là, leur culte se partageait alors entre l'adoration du Dieu-ciel Tangri que les autres peuples turcs de la famille altaïque vénéraient sous des noms très proches — Tengri chez les Mongols, Tengeri chez les Bouriates, Tängere chez les Tatars de la Volga, Tingir chez les Beltires, Tangara chez les Yakoutes, etc. — et le respect pour les ancêtres, ainsi que pour la nature, qu'ils voyaient animée par des forces invisibles. Le chamanisme, dont on a souvent cru qu'il constituait la foi originelle des Turcs, a été adopté, en fait, bien plus tard et s'est mêlé aux cultes déjà existants au point de laisser penser par la suite qu'il n'en avait jamais été séparé. Celui-là se présentait comme un régime de l'extase dont l'objectif était de permettre à l'initié de communiquer avec les mondes supérieurs ou de descendre aux enfers. Le chamanisme toungouse, par exemple, qui comprend de nombreux éléments bouddhistes et lamaïstes, est un phénomène assez récent qui se serait développé de l'ouest vers l'est et du sud au nord. Ces mêmes influences se seraient exercées sur les Bouriates et les Mongols. Chez les Kirghizes et les Ouïgours, le chamanisme serait apparu sans doute entre le VII^e^ et le XI^e^ siècle[2].

Il est clair que la religion des anciens Turcs doit être vue comme la superposition, et même la confusion, d'un animisme archaïque et d'une idéologie chamaniste. Mircea Eliade décrit fort bien ce phénomène lorsqu'il avance que l'on doit se représenter le chamanisme asiatique comme "une technique archaïque d'extase dont l'idéologie sous-jacente originaire — la croyance en un Etre suprême céleste avec lequel on peut entretenir des rapports directs par l'ascension au ciel — a été continuellement transformée par une longue série d'apports exotiques, couronnés par l'invasion du bouddhisme..." Ailleurs, ce même auteur signale que la structure religieuse du chamanisme autorise à ranger celui-ci "parmi les mystiques plutôt que du côté de ce qu'on dénomme habituellement une religion", constation particulièrement significative pour nous, dans la mesure où c'est dans la mysti-

1) Sur les mausolées soufis en Asie centrale, cf. Alexandre Bennigsen et Chantal Lemercier-Quelquejay, *Le soufi et le commissaire. Les confréries musulmanes en URSS*, Seuil, Paris, 1986, pp. 193-221 et Masami Hamada, "Islamic Saints and their Mausoleums", *Acta Asiatica*, 34, 1978, Tokyo, pp. 79-105 . Au sujet du mausolée d'Ahmed Yesevî, personnage-clef dont on parlera plus loin dans le détail, on peut consulter : L. Iu. Man'kovskaia, "Towards the Study of Forms in Central Asian Achitecture at the end of the Fourteenth Century: the Mausoleum of Khvâja Ahmad Yasawî", *Iran*, XXIII, 1985, pp. 109-127.

2) Cf. Jean-Paul Roux, *La religion des Turcs et des Mongols*, Payot, Paris, 1984 ; Mircea Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Payot, Paris, 1968, pp. 393-394 et 24.

que islamique turque que cette idéologie a trouvé sa meilleure place[3].

En épousant l'islam, les Turcs n'ont pas fait *tabula rasa* de leur passé et l'un des exemples les plus frappants nous est donné par l'histoire du terme employé pour traduire l'idée de divinité. Il s'agit du mot "Tangri" (Tanrı), symbole de leur ancienne foi, vocable qui a été écarté dès l'islamisation de l'Asie centrale, mais qui n'a jamais totalement disparu de leur lexique et de leur mémoire[4]. Après la pénétration de l'islam dans le pays des steppes et des oasis, le dieu-ciel a été assimilé à Allah. Toutefois, on sait qu'en Anatolie seldjoukide, le nom Tanrı a conservé sa place chez les Turcs, à côté d'Allah même, signe évident que deux mondes, deux éthiques, deux pensées, deux mystiques se superposaient. Le barde Yunus Emre, l'un des principaux représentants de la littérature populaire et mystique turque du XIII^e siècle, a maintes fois loué Dieu sous le nom de Tanrı.

> Quelles sont les devoirs que doit remplir celui qui se dit musulman?
> Quelles sont les cinq prières dont doit s'acquiter celui qui se soumet à Tanrı ?[5]

Bien plus tard, en 1932, à l'issue des réformes anti-religieuses orchestrées par Mustafa Kemal Ataturk, le nom Allah a été remplacé dans l'appel à la prière par Tanrı, usage qui s'est maintenu jusque dans les années 50. L'appel à la prière aurait été turquisé et "Allahu akbar" (Dieu est grand) aurait pris la forme de "Tanrı uludur"[6]. La jeune République turque entendait, au nom de la modernité et par nationalisme culturel, prendre ses distances vis-à-vis de la religion à laquelle il était reproché d'avoir été un obstacle au processus de la modernisation. En retrouvant le dieu Tanrı, les Turcs ont pu avoir le sentiment de se réconcilier avec l'ancienne spiritualité des steppes. Mais 25 ans plus tard, Allah reprenait le dessus.

Les premiers ordres mystiques turcs ont été sensiblement marqués par l'animisme et le chamanisme. La confrérie de Ahmed Yesevî qui a vu le jour au Turkestan, au XII^e siècle, et a notablement influencé plusieurs or-

3) *Ibid.* Sur les relations entre le chamanisme et les mystiques musulmans en Asie centrale, voir Paul Jürgen, "Scheiche und Herrscher im Khanat Cagatay", *Isl.*, band 67, heft 2, 1990, pp. 313 *sq.*.

4) Sur la transformation de Tanrı en Allah, voir Jean-Paul Roux, "Tängri. Essai sur le ciel-dieu des peuples altaïques", *R.H.R.*, CL, 1956, pp. 190-204.

5) Extrait d'un poème publié par Abdülbaki Gölpınarlı dans *Yunus Emre. Risâlat al-Nushiyya ve Divân*, Eskişehir Turizm ve Tanıtma Derneği, Eskişehir, 1965, p. 77. Pour une analyse générale de l'œuvre de Yunus Emre, voir Alessio Bombaci, *Histoire de la littérature turque,* (trad. I. Mélikoff), C. Klincksieck, Paris, 1968, pp. 228-241. La meilleure analyse de la vie et de la pensée de Yunus Emre reste le remarquable travail de Abdülbaki Gölpınarlı : *Yunus Emre hayatı*, (vie de Yunus Emre), Bozkurt Y., Istanbul, 1936.

6) Cf. Sadık Albayrak, *Türkiye'de din kavgası*, (Le conflit religieux en Turquie), Şamil Y., 4^e éd., Istanbul, 1984, pp. 250-255.

dres mystiques en Asie centrale, cultivait nombre de pratiques qui n'étaient pas sans inquiéter les religieux orthodoxes des régions voisines de Khorasan et du Turkmenistan. Chez les partisans de Ahmed Yesevî, les obligations de l'islam côtoyaient les anciennes coutumes spirituelles et sociales des peuples turcs. Les femmes restaient découvertes et prenaient part aux assemblées religieuses. Les légendes qui avaient cours sur la vie du saint fondateur s'apparentent aux récits racontés par les chamanes centre-asiatiques, en particulier la tradition selon laquelle Ahmed Yesevî pouvait se transformer en grue cendrée et voler, ce qui est une référence directe au "vol magique" accompli par les chamanes de tous pays[7]. Aujourd'hui encore, les *Yesevî* d'Asie centrale soviétique se distinguent par l'originalité de leurs pratiques religieuses[8].

L'ordre bektachi, constitué en Anatolie entre le XIII^e^ et le XV^e^ siècle, qui a pris le nom de son fondateur, Hâcı Bektaş Velî, s'est maintenu jusqu'à la fin de l'Empire ottoman et doit être considéré comme l'une des formes prises par le soufisme d'Ahmed Yesevî en Anatolie. Cependant, ce sont des communautés liées au monde rural — en règle générale, nomades ou sédentarisées depuis quelques siècles ou bien quelques décennies — connues sous le nom d'alévis, et répandues en grande partie en Anatolie orientale (Sivas, Erzincan), qui représentent aussi l'une des plus pures expressions de l'islam primitif turc[9]. Ces communautés alévies seraient l'équivalent, d'une certaine manière, sur le plan tribal, de l'ordre bektachi qui se présente, lui, comme une société fermée fonctionnant selon le système de la cooptation. On doit même parler d'une antériorité de l'Alévisme par rapport au Bektachisme, dans la mesure où ce que l'on a nommé "Alévisme" n'est ni plus ni moins que l'ensemble des croyances des peuples turcs isla-

7) Cf. Irène Mélikoff, "Les origines centre-asiatiques du soufisme anatolien", *Tur.*, XX, 1988, pp. 7-18 et, sur le "vol magique du chamane", Mircea Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase, op. cit.*, pp. 372-375. Sur Ahmed Yesevî, voir Fuad Köprülü, *Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar* (Les premiers mystiques dans la littérature turque), 2^e^ éd., Ankara, 1966, première partie de l'ouvrage.

8) Cf. Alexandre Bennigsen et Chantal Lemercier-Quelquejay, *Le soufi et le commissaire. Les confréries musulmanes en URSS*, Éd. du Seuil, Paris, 1986, pp. 92 *sq.* ; S. M. Demidov, *Sufismus in Turkmenien, Evolution und Relikte,* (1st ed. 1977 Astrakan), Turkmenenforschung band 11, Reinhold Schletzer Verlag, 1988, Hamburg.

9) Sur l'Alévisme et les liens existant entre Alévisme et Bektachisme, voir les deux excellentes études de Irène Mélikoff : "Recherches sur les composantes du syncrétisme bektachi-alévi", *Studia Turcologica Memoriæ Alexii Bombaci Dicata,* Instituto Universitario Orientale, Napoli, XIX, 1982, pp. 379-395 et "Le problème Kızılbaş", *Tur.*, VI, 1975, pp. 49-67. On peut aussi consulter les travaux suivants qui abordent ce problème sous l'angle sociologique et ethnologique : Altan Gökalp, *Têtes rouges et bouches noires. Une confrérie tribale de l'ouest anatolien,* Société d'ethnographie, Paris, 1980 ; du même, "Une minorité chîite en Anatolie : les Alevî". *Ann.*, mai-août 1980, 35^e^ année, pp. 748-762 et Jean-Paul Roux, *Les traditions des nomades de la Turquie méridionale. Contribution à l'étude des représentations religieuses des sociétés turques d'après les enquêtes effectuées chez les Yörük et les Tahtaci,* Bibliothèque archéologique et historique de l'Institut Français d'Archéologie d'Istanbul XXIV, Adrien Maisonneuve, 1970.

misés. Ces croyances se sont maintenues jusqu'à aujourd'hui dans le milieu tribal en dépit des efforts développés dès le XVI[e] siècle par le pouvoir ottoman, devenu champion du sunnisme, pour juguler et stopper l'expansion de l'hétérodoxie anatolienne. L'"esprit alévi" a aussi pénétré la plupart des autres confréries mystiques implantées en Turquie et jusqu'aux mouvements religieux, tel la *fütüvvet* (ar. *futuwwâh*), équivalent en islam de notre compagnonnage occidental. On se gardera bien, dans tous les cas, de faire de l'Alévisme une confrérie et de l'apparenter entièrement au Bektachisme. On naît alévi, on ne le devient pas. Par contre, l'initiation peut vous faire bektachi.

Les confréries qui ont été le plus sensiblement marquées par cet esprit hétérodoxe sont le Bektachisme et la *Mevleviyye* — ordre des derviches tourneurs — mais les autres ordres n'en ont pas moins subi son influence à des degrés divers, *Halvetiyye, Kâdiriyye, Rufâ'iyye* et *Nakşibendiyye*[10]. Les Bektachis et les *Mevlevî* conservent en commun, depuis le début de leur histoire, plusieurs croyances qui ont fait qu'on a pu facilement apparenter ces deux confréries à des branches de la *Kalenderiyye*, groupe hétérodoxe dont la présence est attestée dans tous les coins du monde musulman, Chine, Inde, Asie centrale, Syrie, Egypte, et dont les membres cultivaient le célibat, la vie en commun, l'amour de la boisson ainsi que d'autres pratiques. Au nombre de ces usages, on peut citer la tradition du *çâr-darb* (quatre coups) à laquelle se sont conformés également les Bektachis et les *Mevlevî*, et qui consistait à raser les cheveux, la moustache, les sourcils et la barbe du futur derviche ; autant de pratiques qui peuvent rappeler les règles en vigueur chez les ascètes bouddhistes de l'Inde et de la Chine. Cette coutume était encore vivace au XVI[e] siècle en Anatolie chez les disciples du *mevlevî* Divâne Mehmed Çelebî et chez le poète bektachi Kaygusuz Abdal[11]. Chose surprenante, des villages *mevlevî* auraient existé sur le modèle des villages alévis que l'on peut voir aujourd'hui, en grand nombre, dans certaines régions de la Turquie[12].

Des détails plus précis peuvent être obtenus sur la place occupée par les anciennes croyances d'origine chamanique et animique dans le soufisme turc grâce aux textes épico-mystiques — du genre de nos "gestes" médié-

10) La *Nakşibendiyye* d'Asie centrale, en particulier, est restée fidèle à plusieurs pratiques hétérodoxes *kalenderî* et *yesevî*, pratiques qu'elle a importées à Istanbul, de même qu'en Inde. Voir nos deux études : "Histoire et croyances des derviches turkestanais et indiens à Istanbul", *A.M.*, 2, 1990, Institut Français d'Etudes Anatoliennes, pp. 137-200 et "Turkish Sufism in India: the case of the *Yasawiyya*" (à paraître).

11) Voir Abdülbaki Gölpınarlı, *Tasavvuf'tan deyimler ve atasözleri* (Expressions et proverbes issus du soufisme), İnkilap ve Aka Y., Istanbul, 1977, pp. 75-76 ; A. Y. Ocak, *Kalenderîler*, T.T.K.Y., Ankara, 1992, pp. 164-167. Sur Divâne Mehmed Çelebi, voir Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlanadan sonra mevlevilik* (La *Mevleviyye* après Mevlânâ), İnkilap ve Aka Y., 2[e] édition, Istanbul, 1983, pp. 101 *sq.* Sur les tendances alévies dans la *Mevleviyye*, *id.*, pp. 224-243.

12) *Id.*, pp. 245-246.

vales — écrits par des derviches et publiés entre le XV[e] et le XVI[e] siècle. Les plus célèbres sont le *Menâkıb-i Hâcı Bektaş-ı Velî* de Hâcı Bektaş et le *Saltuk-nâme* de Ebül Hayr-i Rûmî. Sur la base d'une analyse pointilleuse du contenu de ces textes anciens, un savant turc a consacré une étude à la recension des croyances turques pré-islamiques qui ont été introduites dans cette forme du soufisme. Il ressort de son étude qui porte sur huit ouvrages fondateurs de l'idéologie bektachie, que les principaux éléments hérités de l'animisme et du chamanisme sont les suivants : d'abord, en ce qui concerne l'animisme, le culte des montagnes et des collines, des pierres, des rochers et des arbres, et, pour ce qui est du chamanisme, la pratique de la magie, la guérison des maladies, la prédiction de l'avenir, l'apparition du derviche sous la forme de Dieu, le pouvoir de commander aux forces de la nature, la maîtrise du feu, le pouvoir de ressusciter les êtres à partir de leurs os, l'usage de cérémonies communes aux hommes et aux femmes et le combat avec une épée de bois... Les autres traditions accueillies par ces textes sont soit d'origine iranienne et extrême-orientale, soit empruntées aux religions judéo-chrétiennes. Dans le premier cas, on doit noter la présence de la métempsychose, de l'incarnation, de la transformation en animal, souvent en oiseau, du combat avec les dragons, de la lévitation et de l'adoption de la théorie des quatre éléments (feu, eau, terre et feu), puis le culte du feu. Dans le deuxième cas, les traditions empruntées sont les suivantes : monter au ciel avant de mourir, transformer l'eau en sang, envoyer des calamités aux hommes, donner l'abondance, reproduire la nourriture en grande quantité, ressusciter les morts, être fécondé par un esprit, transformer le bois sec en un arbre, faire jaillir l'eau d'une pierre, ouvrir l'océan ou les rivières pour passer et marcher sur les eaux[13]. Ces nombreuses croyances sont aujourd'hui encore partagées par les tribus alévies, comme nous l'ont enseigné plusieurs travaux ethnologiques et les enquêtes que nous avons effectuées en Thrace orientale[14].

Parmi toutes les confréries mystiques turques, il est clair que c'est le Bektachisme qui apparaît comme le conservatoire de l'ancienne religion.

13) Ahmet Yaşar Ocak, *Bektaşî menâkibnâmelerinde İslam öncesi inanç motifleri*, (Les motifs de la foi avant l'islam dans les *menâkibnâme* bektachis), Enderun Kitabevi, Istanbul, 1983. L'auteur a rassemblé les résultats obtenus en fin d'ouvrage sous la forme d'un tableau qui nous permet de constater d'un coup d'œil quelles sont les croyances les plus représentées. Sur les croyances turques pré-islamiques, voir aussi Yaşar Kalafat, *Doğu Anadolu'da eski türk inançlarının izleri* (Les traces des anciennes croyances turques en Anatolie orientale), Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü, Ankara, 1990.

14) Cf. Altan Gökalp, *Têtes rouges et bouches noires. Une confrérie tribale de l'ouest anatolien, op. cit.* ; Jean-Paul Roux, *Les traditions des nomades de la Turquie méridionale. Contribution à l'étude des représentations religieuses des sociétés turques d'après les enquêtes effectuées chez les Yörük et les Tahtaci, op. cit.*. On peut y ajouter les deux ouvrages suivants, difficiles à se procurer, mais qui abondent en détails sur les croyances alévies : Osman Bayatlı, *Bergama'da alevî gelini ve inançlar* (Les traditions et les croyances alévies à Bergame), İzmir, 1957 ; Rıza Yetişen, *Tahtacı aşiretleri. Adet, gelenek ve görenekleri* (Les tribus Tahtacı. Coutumes, traditions et usages), İzmir, Narlıdere, 1986.

Qui plus est, au cours de son histoire, cet ordre s'est trouvé en contact avec de nouvelles formes religieuses qui l'ont influencé, chi'isme et christianisme, et sur lesquelles il a exercé de même une certaine action. Michel Balivet qui s'est intéressé aux contacts islamo-chrétiens en Anatolie centrale rapporte les adages suivants qui avaient cours dans ces régions : "un saint est saint pour tout le monde", "tout saint, puisqu'il est saint, est naturellement de ma religion". Il conclut un de ses articles en notant que "ne pas tenir compte de ces mécanismes d'échanges culturels et d'interprétation religieuse dans l'étude de l'Anatolie byzantino-turque puis ottomane, c'est laisser dans l'ombre un rouage essentiel pour comprendre non seulement le passage progressif de l'Asie mineure byzantine à l'Anatolie ottomane, mais aussi la subsistance d'un patrimoine populaire anatolien, commun à tous les groupes de cette région jusqu'à une époque immédiatement contemporaine"[15].

S'il était possible de résumer en quelques lignes l'histoire du Bektachisme, il faudrait parler en premier lieu du fondateur éponyme de cet ordre, Hâcı Bektaş Velî, né au Khorasan, dans le nord-est de l'Iran, et mort en Anatolie en 1360. Ce personnage était le disciple de chefs religieux turkmènes en révolte contre le pouvoir central seldjoukide. Les nomades turkmènes incarnaient alors la foi hétérodoxe des steppes face à un monde urbain iranisé[16]. La vie et le credo de Hâcı Bektaş Velî nous sont connus principalement grâce au *Menâkıb-i Hâcı Bektaş-ı Velî*. C'est, semble-t-il, à travers la personne de ce derviche que la doctrine hétérodoxe des peuples turkmènes a commencé à se constituer en idéologie avant que d'adopter la forme d'une confrérie avec ses rites et ses principes deux siècles plus tard avec Bâlım Sultân. Certains chefs religieux contemporains de Hâcı Bektaş ont laissé une trace encore visible aujourd'hui parmi les coutumes ou dans la littérature des Alévis et des Bektachis. On peut retenir le nom de Sarı Saltuk (XIII^e siècle), derviche combattant qui a participé à l'islamisation des régions balkaniques et a laissé son empreinte tant sur les populations chrétiennes que musulmanes. La confusion a constamment régné en ce qui concerne sa personne et il a été vénéré tant sous le nom de Sarı Saltuk que sous celui du saint chrétien Svéti Nikola (Saint Nicolas). Le célèbre voyageur arabe ibn Battuta a rapporté que les Turcs l'accusait d'hérésie et le re-

15) Derviches, papadhes et villageois : note sur le pérennité des contacts islamo-chrétiens en Anatolie centrale", *J.A.*, 1988, XXXX, pp. 262-263. Voir aussi du même auteur, "Derviches turcs en Romanie latine, quelques remarques sur la circulation des idées au XV^e siècle", *Byzantinische Forschungen*, XI, 1987, pp. 239-255. Sur cette question, on peut encore consulter : Speros Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*, University of California Press, Berkeley, 1986, pp. 363 *sq.*

16) Sur la vie culturelle et religieuse dans l'Anatolie seldjoukide, voir Claude Cahen, *La Turquie pré-ottomane*, IFEA, Istanbul-Paris, 1988, pp. 208-224.

présentant de l'islam dans l'Empire, le *şeyhülislâm*, est allé jusqu'à l'identifier à un ascète chrétien[17]. C'est dire combien les idées prêchées par Sarı Saltuk devaient être éloignées de l'islam pour que les docteurs de la foi aient été convaincus qu'ils avaient affaire à un chrétien. Plusieurs épisodes de la geste de Hâcı Bektaş (*Menâkıb-i Hâcı Bektaş-ı Velî*), insistent sur le côté tolérant et ouvert du derviche. Il est présenté, en effet, comme adoptant des conduites et usant de pratiques que les docteurs de la religion réprouvaient avec vigueur en raison de leurs origines païennes. Qui plus est, l'iconographie représente généralement le saint chevauchant un lion, ou alors tenant d'une main un serpent et étranglant de l'autre un lion, tout autant de motifs étrangers à l'islam, mais proches du chamanisme centre-asiatique[18]. Néanmoins, l'on se trouve toujours en islam et c'est, en partie, grâce au soufisme que les pratiques chamanistiques doivent d'avoir été maintenues. Le *Menâkıb-i Hâcı Bektaş-ı Velî* nous dit, au sujet de l'éducation qui fut donnée au saint, que le Coran lui a été enseigné par deux savants, l'un, Muhammed Mustafa, placé à sa droite, avait été chargé de lui enseigner la science du *zâhır*, des choses apparentes, l'autre, Murtazâ Alî, placé à sa gauche, celle du *bâtın*, des choses cachées. C'est de cette manière qu'il fut instruit sur le livre saint de l'islam[19]. Le *Menâkıb-i Hâcı Bektaş-ı Velî*, appelé à devenir la bible du Bektachisme, doit donc être considéré comme l'un des principaux agent dans la transmission de l'idéologie mystico-chamanique de l'époque seldjoukide jusqu'au xx<sup>e</sup> siècle.

Il y a dans la faculté des peuples turcs à adopter, déformer et repenser les traditions religieuses et mystiques des peuples qu'il ont trouvés sur leur route, une des clefs pouvant nous permettre de saisir l'essence de leur islam. L'Alévisme s'est infiltré dans la plupart des confréries et leur a transmis des pratiques hétérodoxes, et cela jusqu'aux ordres mystiques d'origine arabe, tels les *Kâdirî* ou les *Rufâ'î*, qui ont acquis dans l'Empire ottoman une dimension originale. Les Turcs avaient toutefois trouvé chez les Persans, leurs premiers voisins, puis les Arabes, une source intarissable d'inspiration et des professeurs dans toutes les branches du savoir. Leur idéologie mystique s'est constituée sur la base d'une fusion de cet islam centre-asiatique mâtiné de chamanisme et d'animisme avec la grande tradition soufie arabo-persane. A travers cette dernière, se devinait une plus ou

17) Cf. nos "Nouvelles perspectives dans les recherches sur les *Kızılbaş*-Alévis et les Bektachis de la Dobroudja, de Deliorman et de la Thrace orientale", à paraître dans *A.M.*, 4, et "Alévis et Bektachis de Thrace orientale : Le *tekke* bektachi de Sarı Saltuk à Babaeski et d'Ariz Baba à Havsa", dans *İkinci tarih boyunca Karadeniz kongresi bildirileri 1-3 haziran 1988*, Ondokuz Mayis Üniversitesi et IFEA, Samsun, 1990, pp. 629-638.

18) Cf. Frederick De Jong, "The iconography of Bektashiism. A survey of the themes and symbolism in clerical costume, liturgical objects and pictorial art", dans *Manuscripts of the Middle East*, (edited by François Déroche, Adam Gacek and Jan Just Witkam), 4, Leiden, 1989, pp. 7-29 et Malik Aksel, *Religious Pictures in Turkish Art*, Elif K., Istanbul, 1967, p. 127.

19) *Vilâyet-nâme Manâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî*, (éd. A. Gölpınarlı), İnkilap Kitabevi, Istanbul, 1958, p. 4.

moins grande influence de la philosophie grecque, mais telle qu'elle avait été repensée, dans le cadre de l'islam, par les principaux philosophes musulmans, al-Kindî, al-Fârâbî, ibn Sînâ (l'Avicenne latin) sur la base des commentaires de Platon et d'Aristote élaborés par les penseurs qui avaient suivi ceux-là, c'est-à-dire principalement Plotin et Proclus.

On ne peut donc passer sous silence le rôle fondamental que le mouvement philosophique connu sous le nom de néoplatonisme a eu sur la constitution et le développement de l'idéologie soufie. Il influence de nos jours encore les philosophes iraniens et n'a pas été sans avoir marqué aussi le développement de la philosophie moderne occidentale, que le philosophe anglo-saxon Withehead avait décrite comme "une immense suite de notes prises au bas du texte de Platon". Il est évident que ce mouvement de pensée a marqué d'une manière directe les philosophes musulmans plutôt que les mystiques qui ont généralement refusé l'analyse rationnelle qu'il lui proposait pour lui préférer la contemplation. Cette doctrine s'était pourtant imposée comme la seule capable d'offrir une base et une structure rationnelle à une religion ainsi qu'à une mystique. Les théologiens juifs et chrétiens — parmi lesquels Philon et Clément d'Alexandrie — avaient su, bien avant l'apparition de l'islam, tirer le parti qui se devait de la philosophie grecque[20]. Plus tard, l'islam a agi de même à son égard avec l'école théologique des mutazilites, et un mystique iranien comme Suhrawardî s'est même efforcé de rapprocher, le plus qu'il se pouvait, philosophie et soufisme (*irfân*). Il importe cependant de faire remarquer que les éléments philosophiques issus du néoplatonisme qui ont trouvé un bon accueil chez les mystiques n'ont pas été commentés chez ces derniers comme ils l'avaient été par les philosophes musulmans. Au contraire, ces éléments ont été détachés d'un ensemble qui seul était en mesure de leur assurer un sens et une cohérence. Ils n'en ont pas moins suscité l'inspiration et l'enthousiasme des auteurs mystiques et se sont présentés, quelques siècles plus tard, sous la forme de systèmes de pensée quasiment indépendants.

**Philosophie grecque et islamique : le néoplatonisme comme structure**

En se réclamant d'Aristote et en croyant poursuivre son œuvre, la philosophie islamique ignorait, en fait, qu'à travers elle devait réapparaître et survivre, ce qui fut sans aucun doute le plus profond effort de spéculation philosophique que l'antiquité ait connu, le néoplatonisme. Mais ce n'était déjà plus l'école dite d'Alexandrie, quoique la pensée de Plotin (m. 270), son chef de file, fût prédominante et moins encore les écoles de Pergame et d'Éphèse, avec Porphyre (m. 305) et Jamblique (m. 330) portées vers la théurgie et les pratiques magiques. Les philosophes musulmans ont hérité

20) Cf. Eugène de la Faye, *Clément d'Alexandrie. Etudes sur les rapports du Christianisme et de la philosophie grecque au II^e^ siècle*. Paris, 1906.

d'un ensemble beaucoup plus structuré, fécondé par le génie puissant et syncrétiste du maître de l'école d'Athènes, le philosophe Proclus (m. 485), dont le disciple, Marinus de Neapolis, disait, en ne cachant pas son admiration, qu'il "était capable de comprendre les sciences dans leur multiplicité et leur diversité et, en même temps, de concevoir les vérités divines"[21]. On peut constater que le néoplatonisme, quoique inspiré par le rationalisme des Hellènes, laissait une grande part à une certaine forme de mysticisme[22]. Toutefois son objectif principal était de réconcilier Platon et Aristote. Cette réconciliation s'est effectuée aux dépens de ce dernier, mais le système qui en fut l'issue a marqué jusqu'à nos jours même l'histoire de la philosophie. Le peintre Raphaël n'en a-t-il pas salué la grandeur en peignant la toile intitulée "L'école d'Athènes", où l'on peut voir le Platon du *Timée* et l'Aristote de l'*Ethique* confronter leurs idées.

Ce système philosophique a suscité des siècles d'exégèse enthousiaste et passionnée. Mais l'Aristote que les philosophes musulmans ont cru interpréter avait été sérieusement transformé par ses successeurs ; il était devenu néoplatonicien. Les philosophes chrétiens à l'époque médiévale avaient fait la même confusion et c'est seulement avec la Renaissance que l'Occident à redécouvert les écrits originaux de Platon et d'Aristote. Nous ne pourrions mieux que l'helléniste Paul Hadot, dont les travaux sur le néoplatonisme font autorité, synthétiser en quelques formules explicites les dimensions colossales de cette pensée. Quatre principes fondamentaux structurent le néoplatonisme. Le premier, "principe de l'unité systématisante", enseigne que toute multiplicité suppose une unité qui lui donne sa structure et que l'univers entier constitue un système admettant un principe unique par rapport auquel il s'ordonne et s'organise. Le deuxième est le "principe de transcendance", toute unité transcendant la multiplicité dans un univers qui n'est plus qu'un système hiérarchisé. Le troisième, "principe d'immanence", pose que toute multiplicité est contenue en quelque manière dans l'unité qui la transcende. Puis un quatrième principe, le "principe de conversion", implique le retour de chaque réalité à l'unité dont elle émane. Pierre Hadot ajoute que "ce dernier principe fonde la structure ternaire de la réalité : état d'unité transcendante, état de procession, état de conversion"[23]. Ce principe du va-et-vient des réalités intelligibles a trouvé sa plus parfaite expression dans le schéma que l'on a nommé alfarabo-avicennien des intelligences séparées. Ce schéma inspiré par les philosophes al-Fârâbî et ibn Sînâ qui a traversé toute l'histoire de la philo-

21) *Vie de Proclus*, Firmint-Didot, Paris, 1929, 12.

22) Cf. A. J. Festugière, *Hermétisme et mystique paienne*, Aubier-Montaigne, Paris, 1967; E. R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris, 1977.

23) *Le Néoplatonisme*, Royaumont, 9-13 juin 1969, colloques internationaux du CNRS, Paris, 1971, Préface. Pour plus de détails sur ce point, voir Jean Trouillard, *L'Un et l'Ame selon Proclos*, Les Belles Lettres, Paris, 1972, pp. 91-109.

sophie islamique se retrouve aussi en Iran et jusqu'en Inde chez certains chi'ites de la secte ismaélienne. C'est cette vision du monde, avec de nombreux ajouts certes, que l'on a retrouvé chez les soufis, et pas uniquement chez ceux qui ont appartenu à l'élite de ces sociétés, ainsi que la complexité de cette doctrine aurait pu nous le laisser croire. Sous le nom d'unicité de l'être (*vahdet-i vücûd*), la théorie émanatiste néoplatonicienne s'est imposée au soufisme, mais elle a aussi, d'une façon indirecte, considérablement marqué la pensée religieuse et philosophique en islam, et jusqu'à sa dimension sociale et politique. La théorie de l'unicité de l'être apparaît comme l'un des fondements de l'idéologie soufie et nous en reparlerons constamment tout au long de cet ouvrage. Elle le doit pour une bonne part, en particulier dans l'Empire ottoman qui fut longtemps le phare du monde musulman, au fait que deux des plus grands représentants de la mystique islamique, ibn Arabî et Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, avaient adopté la théorie émanatiste, chacun à leur manière. Cette vision du monde demeure, aujourd'hui encore, celle de nombreux soufis et de leurs sympathisants, mais elle continue également à influencer de manière indirecte tous ceux que l'éducation a imprégné de culture orientale.

*La Théologie d'Aristote*, traité bien connu de nos docteurs médiévaux et faussement attribué au célèbre philosophe, a eu un impact sans pareil sur les penseurs musulmans, allant jusqu'à faire loi dans leur interprétation de l'œuvre du stagyrite. Ibn Sînâ (Avicenne), par exemple, a commenté cet ouvrage. Ce n'est pas tant l'influence de l'auteur des Ennéades (Plotin) que celle de ses commentateurs qui s'est excercée à travers la *Théologie d'Aristote*. Des chercheurs ont parlé de "textes arabes dits plotiniens" et d'un courant porphyrien. Nous n'ignorons pas que c'est Porphyre de Tyr, le meilleur disciple de Plotin, qui s'est occupé de la recension et de la distribution en neuf livres (ennéades), des enseignements oraux de son maître. Mais la tradition nous rapporte qu'un autre élève de Plotin, Amélius, rivalisait avec Porphyre pour ce qui était de l'interprétation de la pensée du maître. C'est peut-être ce dernier qui serait été l'auteur de la *Théologie* dans laquelle il faut voir une version arabe des cours du philosophe grec[24]. Parmi les textes arabes existants qui ont été le fruit d'un commentaire post-plotinien, textes qui, fait nouveau, s'accordaient fort bien avec les religions monothéistes, nous devons retenir, selon le classement de Salomon Pines : 1) la *Théologie d'Aristote*, issue des *Ennéades*, mais dont le contenu est juxtaposé selon une ordonnance très différente de celle que nous présente le texte grec ; 2) d'autres textes attribués au "Shaykh al-Yûnânî", le vieillard ou le sage grec, en rapports étroits avec les écrits de Plotin ; 3) une *Epitre de la sagesse divine* faussement attribuée à al-Fârâbî, en fait une paraphrase plus ou moins fidèle de certains passages tirés de la cinquième ennéade de Plotin. Ces

24) Cf. G.-C. Anawati, "Le néoplatonisme dans la pensée musulmane. Etat actuel des recherches", dans *Etudes de philosophie musulmane*, Paris, Vrin, 1974, pp. 155-181.

textes se présentent, en règle générale, comme une explication du règne de Dieu et sont riches en détails sur la vie de l'âme[25]. Toutefois ils n'ont de cesse de souligner la place centrale occupée par la théorie émanative. Un autre helléniste, Pierre Thillet, reconnaît que la *Théologie d'Aristote* est d'inspiration porphyrienne et précise que "tous les textes non plotiniens de la *Théologie* peuvent provenir des commentaires de Porphyre"[26].

Il existe un autre ouvrage, connu aussi en Occident sous le nom latin de *Liber de causis*, qui a largement contribué à répandre le néoplatonisme chez les musulmans, mais d'une façon moins nette cependant que la *Théologie d'Aristote*. Il est fortement inspiré par les écrits du philosophe Proclus et a emprunté à ce penseur et l'esprit du néoplatonisme tardif et sa méthode d'exposition *more geometrico*, à la manière d'Euclide. La source directe du *Liber de causis* est les *Eléments de théologie* de Proclus[27], "véritable essai de description des divers étages de l'Etre, dérivant nécessairement par procession (*proodos*), d'un principe selon un certain nombre de lois générales"[28].

L'islamologue Roger Arnaldez a divisé en deux périodes l'histoire de la philosophie islamique. La première phase, d'inspiration avicennienne, s'est étendue du IX[e] au XI[e] siècle de l'ère chrétienne et apparaît comme une "synthèse de métaphysique néoplatonicienne, de science de la nature et de mystique". On y reconnaît Plotin enrichi par Galien et Proclus, mais les philosophes qui ont laissé leur empreinte sur cette période sont al-Kindî (m. 873) et al-Fârâbî (m. 950). Chez ces derniers, la fameuse vision ontologique qui distingue l'essence et l'existence — l'existence conçue comme un accident, un prédicat de l'essence —, et qui fera la gloire d'Avicenne, reste maîtresse. On peut, en outre, toujours parler de continuité cosmologique entre l'univers et sa source (théorie de l'émanation). Roger Arnaldez ajoute que la philosophie musulmane "aggrave son cas, en adoptant le principe que de l'Un ne peut provenir que l'Un, ce qui l'a amené à des théories compliquées de la procession successive des intellects et de leurs sphères à partir de l'intellect premier". Il remarque — ce qui confirme notre jugement — au sujet du problème central constitué par la doctrine de l'émanation dans la philosophie islamique, que "cette théorie de la proces-

25) S. Pines, "Les textes arabes dits plotiniens et le courant porphyrien dans le néoplatonisme grec", dans *Le néoplatonisme, op. cit.*

26) Il ajoute que cet ouvrage "porte la marque du causalisme (relation causale entre un être d'un certain rang et celui qui lui est inférieur), alors que Plotin répugne à employer le vocabulaire causal pour exprimer les relations entre l'âme et l'intellect et l'Un, puis l'âme et la nature" ; cf. Pierre Thillet, "Indices porphyriens dans la Théologie d'Aristote", dans *Le néoplatonisme, op. cit.*.

27) (Trad. J. Trouillard), Paris, 1965. Sur l'influence de Proclus en islam, voir R. Walzer, "Buruklus", *EI*[2], I, pp. 1380-81.

28) G.-C. Anawati, "Prolégomènes à un nouvelle édition du *De Causis*", dans *Mélanges Louis Massignon*, 1956.

sion successive des intellects joue un rôle non seulement dans la cosmologie, mais dans la théorie de la connaissance, de la révélation prophétique et de l'expérience mystique". C'est dans cette perspective que se situe la doctrine de l'*intellect agent* et de son rôle dans l'intellection chez l'homme"[29]. La deuxième phase de l'histoire de la philosophie que Roger Arnaldez nomme "post-ghazâlienne", faisant suite à la réforme du théologien al-Ghazâlî (m. 1111), est beaucoup plus diverse. Les doctrines ne montrent plus cette unité d'esprit qui caractérisait la période précédente. Une meilleure connaissance des œuvres d'Aristote a engendré une réaction contre le néoplatonisme et le *Tahâfut al-falâsifa* (la destruction des philosophes) de al-Ghazâlî a sonné le glas de la philosophie islamique et a contraint l'avicennisme à fuir vers l'Orient. L'orientaliste Henry Corbin a dénoncé l'erreur classique qui voulait que le destin de la philosophie islamique s'arrêtait avec la critique des philosophes de al-Ghazâlî, alors que l'impact de celle-ci n'avait touché en fait que l'Occident. "On provoque une grande surprise, écrit Henry Corbin, lorsque de nos jours, on explique à certains shaykhs iraniens l'importance que les historiens occidentaux ont accordée à cette critique"[30]. Al-Ghazâlî qui est du reste très apprécié par la plupart des écoles du soufisme pour avoir réconcilié la mystique islamique avec les Ecritures, explique, dans la préface de son livre comment il entendait lutter contre les philosophes :

> Je réfute leurs doctrines, leur coupant la voie vers elles par diverses façons de mener à l'absurde, et je les y mène tantôt par le système des Motazilites, tantôt par le système des Kérâmites et tantôt par celui des Wâkifites. Je n'exclus à tort aucune secte, mais je les réunis toutes en masse contre eux, car les autres sectes sont en désaccord avec nous dans les détails ; mais ceux-ci sont opposés aux principes mêmes de la religion. Aidons-nous donc les uns les autres. Dans les grands dangers, les dissensions cessent[31]

Chez al-Kindî, premier philosophe musulman à s'être inspiré des Grecs, le texte religieux n'a guère posé de problèmes et a été interprété dans le sens des écoles théologiques. Le mutazilisme, première école théologi-

29) Article "Falsafa, *EI*², II, pp. 788-794. Jusqu'à Averroès, cette question n'a jamais été clarifiée. Henry Corbin écrit, sur ce point : "Bien que le terme de *Mashshâ'ûn* (équivalent littéral du mot "péripatéticien") soit d'un usage courant en arabe, où il forme contraste avec *Ishrâqiyûn*, les platoniciens ; ceux que le premier mot désigne n'en sont pas moins à un degré ou à un autre, des néoplatoniciens de l'Islam". Le souvenir des Stoïciens est un peu flou dans la tradition islamique : "ils sont désignés tantôt sous le nom de *ashâb al-riwâq* ou *riwâqiyûn* (le mot *riwâq* veut dire galerie péristyle), tantôt comme *ashâb al-ostowân* (le mot *ostowân* signifie portique, *stoa*), tantôt comme *ashâb al-mazâll* (tente) ; ce qui a donné dans les traductions latines médiévales : *philosophi tabernaculorum*" ; cf. son *Histoire de la philosophie islamique*, Des origines jusqu'à la mort d'Averroès (1198), Paris, 1964, p. 217, 222.

30) *Ibid.*

31) Cf. "Al-Ghazâlî, La destruction des philosophes (*Tahâfut al-falâsifa*)", *Le muséon et la revue des religions*, mars 1899, p. 153.

que en islam, et à un moment doctrine officielle de l'islam sunnite, a puisé abondamment dans la philosophie grecque. Mais, en dépit de son attachement au principe rationnel, elle a aussi lutté contre l'invasion des théories philosophiques hellénistiques, n'ayant retenu de la philosophie que la méthode logique. La philosophie devenait un simple instrument de défense des Ecritures, une "apologie défensive", ce qui a autorisé la dure critique d'al-Ghazâlî envers la science du *kalâm*, autre nom de la théologie islamique. Un autre islamologue, Louis Gardet, nous apprend que, contrairement aux mutazilites, al-Kindî "utilisait d'abord la philosophie pour sa vérité philosophique. Tout se passe comme s'il y avait chez al-Kindî une confortation au moins implicitement acceptée de la raison par le dogme [...] mais la raison acceptant d'être confortée par l'enseignement de la Loi religieuse semblait préluder chez Kindî à l'élaboration possible d'une "philosophie musulmane" proprement dite"[32]. En effet, son système n'a pas connu les "hérésies" développées par les philosophes postérieurs comme al-Fârâbî, ibn Sînâ ou ibn Rushd. Al-Kindî affirme explicitement, entre autres, la création *ex-nihilo*, c'est-à-dire la création à partir de rien, comme le soutiennent les Ecritures, ainsi que la résurrection des corps, deux articles de la foi généralement niés par les néoplatoniciens musulmans. C'est surtout avec al-Fârâbî, le premier de cette série de philosophes frappés par l'excommunication ghazalienne, que sont apparues les premières déviations fondamentales allant contre l'esprit du Coran. Sur le plan de la prophétie, par exemple, la dépendance directe du prophète à la volonté de Dieu disparut, tout homme pouvant accéder dès lors à la prophétie dans la mesure où il s'exercait à la recevoir grâce à la pratique de la philosophie. On voit clairement que ce qui avait été élection devenait une loi de nature. Conduisant directement à la célèbre polémique sur l'éternité ou la non éternité du monde, nous découvrons chez al-Fârâbî une vision du monde non plus créationniste — comme celle soutenue par le Coran — mais essentiellement émanatrice, éternelle et de toute nécessité.

Nous consacrerons les paragraphes qui suivent à essayer de montrer sur quels fondements s'est appuyée la théorie de l'émanation, en quoi elle s'est distinguée de la pure théorie issue du paganisme grec et comment elle s'est située par rapport aux Ecritures. Elle apparaît, sans que l'on puisse en douter, au cœur de l'idéologie mystique, puisqu'on en trouve la trace tant chez les commentateurs persans des philosophes hellénistiques que chez les soufis turcs et les mystiques de toute obédience, tant parmi l'élite intellectuelle que chez le peuple. Elle est la principale inspiratrice de la théorie de l'unicité de l'être (*vahdet-i vücûd*), à travers ibn Arabî et Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, laquelle constitue l'un des éléments essentiels du soufisme. Henry Corbin nous décrit de la façon suivante le cosmos d'Avicenne dont

32) Louis Gardet, "Le problème de la philosophie musulmane", *Mélanges Gilson*, pp. 261-284.

le point de départ, similaire à celui du plotinisme, est l'Un immuable et absolu, et où l'émanatisme est la loi :

> La création consiste dans l'acte même de la pensée divine se pensant soi-même, et cette connaissance que l'être humain a éternellement de soi-même, n'est autre que la première émanation, le premier "noûs" ou "Première Intelligence" [...] A partir de cette première intelligence, la pluralité de l'être va procéder, exactement comme dans le système de Fârâbî, d'une série d'actes de contemplation [...] de sa première contemplation procède la deuxième intelligence ; de la seconde, l'âme motrice du premier ciel (la sphère des sphères) ; de la troisième, le corps éthérique, supra élémentaire, de ce premier ciel, lequel procède ainsi de la dimension inférieure (dimension d'ombre, de non-être) de la première intelligence. Cette triple contemplation instauratrice de l'être se répète d'intelligence en intelligence jusqu'à ce que soit complète la double hiérarchie : celle des dix intelligences chérubiniques et celle des âmes célestes, lesquelles n'ont point de facultés sensibles mais possèdent l'imagination à l'état pur, c'est-à-dire libérée des sens, et dont le désir aspirant à l'intelligence dont elles procèdent, communique à chacun des cieux leur mouvement propre [...] la dixième intelligence n'a plus la force de produire à son tour une autre intelligence unique et une autre âme unique. A portée d'elle, l'émanation explose, pour ainsi dire, dans la multitude des âmes humaines, tandis que de sa dimension d'ombre procède la matière sublunaire. C'est elle qui est désignée comme l'intelligence agente ou active (*'aql fa'al*), celle dont émanent nos âmes, et dont l'illumination (*ishrâq*) projette les idées ou formes de la connaissance sur celle des âmes qui ont acquis l'aptitude à se tourner vers elle[33].

L'édifice cosmologique avicennien ne nous est pas si étranger puisque nous y retrouvons au moins les trois intelligences originelles des *Ennéades* de Plotin. Insistons sur le fait que l'apparition d'un système non plus créationniste, mais émanationniste a bouleversé sérieusement la vision religieuse du monde. Alors que le monde, pour les Ecritures, avait été créé à un moment précis dans le temps, il apparaît, chez les philosophes, comme étant le produit d'une émanation qui n'a pas connu de début et n'aura jamais de fin. Chez ces derniers, la survie post-mortem de l'âme personnelle est rejetée et le destin final de l'homme ne peut plus s'interpréter que dans le cadre d'une sotériologie mystique. L'objectif de l'âme sera de rechercher la fusion avec *l'intellect agent* et d'adopter ainsi le mode d'être des intelligences séparées. Sur un point, cependant, Avicenne est redevable aux néoplatoniciens qui ont suivi Plotin et, plus particulièrement, aux philosophes Jamblique et Proclus. La cinquième ennéade du philosophe d'Alexandrie, dont nous savons la fortune qu'elle connut en Occident à travers *La théologie d'Aristote*, nous présente de la manière suivante la procession des trois hypostases qu'elle nomme respectivement l'Un, l'Intelligence et l'Ame :

33) Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique, op. cit.*, p. 240-241.

> Étant semblable à l'Un, elle [l'Intelligence] produit comme lui, en épanchant sa multiple puissance ; ce qu'elle produit est une image d'elle-même, elle s'épanche comme l'Un, qui est avant elle, s'est épanché. Cet acte, qui procède de l'être, c'est l'Ame ; et dans cette génération, l'Intelligence reste immobile ; de même, l'Un qui est avant l'Intelligence reste immobile en engendrant l'Intelligence. Mais l'âme, elle, ne reste pas immobile en produisant, elle se meut pour engendrer une image d'elle-même ; en se tournant vers l'être d'où elle vient, elle est fécondée[34].

La théorie émanative ne pouvait emporter l'adhésion des écoles théologiques de l'islam. L'école mutazilite expliquait la création et les rapports entre Dieu et le monde à l'aide de la causalité universelle. Mais l'école asharite rejettait l'émanatisme car celui-ci, en identifiant le créateur et sa création, imposait une conception "nécessariste" du monde, inacceptable pour un croyant. La théorie émanatiste annihilait l'idée que les théologiens de cette école se faisaient de la liberté et de la volonté divine. La solution que le philosophe al-Kindî avait proposé est digne d'intérêt, quoique fort discutable. Il admettait l'idée de création *ex-nihilo,* mais considérait, dans le même temps, que le monde avait été créé par la volonté de Dieu et n'était le produit d'aucune émanation. Toutefois, une fois ce premier acte divin accompli, al-Kindî reconnaissait que les autres éléments de la création étaient le produit d'une émanation[35].

Avec Avicenne, la théorie émanatiste ne tolère pas la moindre mutilation. La création *ex-nihilo* se conçoit toujours sur le principe de l'émanation à la différence que les émanations découlent de l'Etre premier selon un mode voulu, mais nécessaire. On voit ici que la concession faite aux Ecritures en attribuant la première place à la volonté divine ne porte pas atteinte à la théorie émanatiste.

Les néoplatoniciens ont multiplié les intermédiaires entre l'unité pure et la troisième intelligence afin de pouvoir expliquer d'une manière beaucoup plus claire le passage de l'incorporel au corporel. Mais n'avaient-ils pas contribué à rendre plus obscure encore leur vision cosmologique, les intermédiaires cachant l'abîme sans le combler [36] ? Porphyre qui fut le premier des néoplatoniciens à décomposer des principes que Plotin avait qualifié de "simples", est l'initiateur de la doctrine dite des "triades" qui devint

34) *Ennéades,* Les Belles Lettres, Paris, V, 1.

35) Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique, op. cit.,* p. 220.

36) La théorie émanative court, selon Georges Vajda, le même risque chez les Kabbalistes juifs : "Comme tout système émanatiste, la Kabbale spéculative échappe difficilement à la contrainte de poser des intermédiaires entre l'occulte et le manifesté, et ce faisant elle est entraînée à la même multiplication des entités et au même naufrage métaphysique que ses homologues" ; *Recherches sur la philosophie et la Kabbale dans la pensée juive du Moyen Age,* Mouton and Co, Paris - La Haye, 1962, p. 178.

par la suite la pierre d'angle du système de Proclus. Mais c'est surtout chez le philosophe et théurge Jamblique qu'il faut chercher l'explication de l'intérêt pour les intermédiaires divins et de l'enthousiasme pour la théorie émanatiste. Ce dernier a écrit dans son *Traité des mystères d'Egypte* (bien connu sous son nom latin de *De mysteriis Aegyptorum*) :

> Les genres, donc intermédiaires, remplissent l'entre-deux en reliant les dieux et les âmes et rendent indissoluble leur entrelacement ; ils tiennent liée la continuité depuis le haut jusqu'au bout et rendent indivisible la communauté des êtres universels ; ils ont un mélange excellent et une union proportionnée à tous ; ils suscitent également la procession des meilleurs aux moindres et la remontée des inférieurs à ceux du premier rang, introduisent ordre et mesures dans la participation qui descend des genres supérieurs et dans la réception par les moins parfaits et rendent toutes choses affables et accordées à toutes, parce qu'ils recoivent d'en haut, des dieux, les causes de tous ces êtres[37].

Un helléniste a noté que le terme d'"hypostase" (*upostasis*), qui caractérise ces intermédiaires, est captieux, celui-ci étant traduit par "entité", ou bien "réalité subsistante", ou bien "substance autonome". En outre, il réfute l'opinion classique qui veut que les néoplatoniciens ont multiplié les intermédiaires entre le Dieu absolu et le Dieu qui crée, le Dieu démiurge (*demiourgos*). "Ceux-ci n'ont pas à proprement parler multiplié les hypostases, précise-t-il, ils ont repris celles que les diverses traditions leur offraient et les ont interprétées de façon systématique"[38]. La théorie avicennienne des dix intelligences séparées, théorie qui s'est exprimée d'une manière énergique chez les chi'ites ismaéliens, n'est donc pas nouvelle. Jamblique, amoureux des formules numériques, a ramené au nombre seul tous les principes de sa théologie. Dans son système, c'est la monade qui exprime l'Un, la dyade, l'Intelligence, la triade, l'Ame ou le démiurge, la tétrade, le principe d'harmonie universel, l'egdoade, la cause du mouvement, l'ennéade, le principe de toute identité et de toute perfection, enfin, la décade, l'ensemble de toutes les émanations[39]. Mais c'est à Proclus que revient le mérite d'avoir su systématiser le corpus néoplatonicien *more mathematico*, ainsi que l'écrit Pierre Hadot[40]. Nous trouvons chez ce philosophe, sur une toile de fond païenne, une classification des dieux où ceux-ci sont assimilés à autant d'intelligences dégagées du monde de la multiplicité. L'origine historique de cette division du monde des intelligences en deux sphères est à chercher dans l'un des célèbres dialogues de Platon, le *Parménide*. Les néo-

37) (trad. Edouard Desplaces), Les Belles Lettres, Paris, 1966, I, 5.

38) Beert Dalsgaard Larsen, "La place de Jamblique dans la philosophie antique tardive", dans *Entretiens sur l'antiquité classique*, De Jamblique à Proclus, t. XXI, Fondation Hardt, 1975.

39) Sur la philosophie de Jamblique, voir B. D. Larsen, *Jamblique de Chalcis exégète et philosophe*, Aarhus, 1972, 2 vols.

40) *Le néoplatonisme, op. cit.*, préface.

platoniciens ont manifesté très tôt un intérêt pour sa divison en "hypothèse". En effet, l'exégèse néoplatonicienne avait vu dans le *Parménide* plus qu'un traité de logique[41], cet ouvrage établissant une véritable correspondance entre les "hypothèses" et les ordres de la réalité. L'émanation des neuf degrés de la hiérarchie des dieux se présente ainsi d'après Proclus :

> 1. l'Un, premier dieu ; 2. les hénades ; 3. les dieux intelligibles ; 4. les dieux intelligibles, intellectifs ; 5. les dieux intellectifs ; 6. les dieux hypercosmiques ; 7. les dieux encosmiques ; 8. les âmes universelles; 9. les êtres supérieurs (anges, démons, héros)[42].

Cette classification comprend, en fait, trois groupes principaux : le premier dieu (1 et 2), les dieux transcendants (3 à 5) et les dieux du monde (6 à 9). L'emploi du mot dieu qui peut paraître déconcertant est nettement expliqué par Proclus. Il montre qu'il faut admettre "que le mot dieu peut recouvrir ce qui est Dieu absolument, ce qui est Dieu par union, ce qui est dieu par participation, ce qui est dieu par contact, ce qui est dieu par similitude ; en effet, tout ce qui est intellectif est dieu par union, tout ce qui est âme divine est dieu par participation, les démons qui sont divins sont dieu par leur contact avec les dieux, les âmes humaines ont part à ce nom par similitude"[43].

Revenons en islam avec le système de l'émanation chez Avicenne qui a eu maille à répartir avec des adversaires redoutables, les principaux ayant été al-Ghazâlî et Averroès. Il nous paraît utile de donner quelques détails sur la critique que al-Ghazâlî, théologien de renom et rénovateur du soufisme, a dirigée contre la théorie émanatiste. D'après lui, les philosophes soutenaient, sur la foi du syllogisme suivant, que Dieu avait créé le monde à travers une puissance intermédiaire, fondement même de la théorie émanatiste:

1. De l'Un n'émane qu'un être :
2. (Or) le monde est multiple,
3. (Donc) il ne peut venir directement de Dieu.

Al-Ghazâlî démontre l'absurdité de ce syllogisme de la façon suivante:

> Du principe que de l'Un n'émane qu'un seul être découle immédiatement que le monde est une série d'unités rattachées les unes aux

41) "Nous avons donc bien raison de dire que la rencontre de Parménide n'a pas pour but un exercice de logique, et qu'il ne faut pas faire d'un tel exercice la fin de tous ces discours, au contraire elle vise à constituer la science des principes tout premiers" ; Proclus, *La théologie platonicienne*, (trad. H. D. Saffrey et L. G. Westerink), Les Belles Lettres, Paris, 1968, vol. 1, I, 9.

42) Proclus, *La théologie platonicienne, op. cit.*, introduction, LXIII.

43) Proclus, *La théologie platonicienne, op. cit.*, I, 26.

> autres par le lien d'effet à cause (majeure). Mais d'après les philosophes eux-mêmes, ces êtres sont composés de plusieurs éléments, dont chacun exige son rattachement à une cause (mineure). A quoi ces "composés" doivent-ils leur existence ? Est-ce à une cause unique ? Alors de l'Un émanerait plusieurs êtres ; à une cause composée ? On ne ferait que reculer la question. De toute nécessité, il faut arriver à la rencontre d'un "composé" avec un "simple". Or le principe est simple ; les effets ultimes sont composés. Ceux-ci doivent nécessairement se rencontrer avec celui-là. Il est donc faux que de l'Un ne peut émaner qu'un seul être[44].

Mais la critique d'Averroès est plus violente encore. Il rejette la construction triadique avicennienne qui interposait l'âme céleste entre la pure intelligence séparée et la sphère céleste, raisonnant à la façon des aristotéliciens. "C'est par homonymie, dit-il, que l'on peut donner le nom d'âme à cette énergie motrice, à ce désir qui est un acte d'intellection pure". Averroès qui est formellement opposé, comme al-Ghazâlî, à l'idée d'une procession successive des intelligences à partir de l'Un, essaie de traduire les principes de l'Avicennisme en une langue qu'il comprend mieux : l'aristotélisme. Il y a quelque chose dans la théorie émanative, lui semble-t-il, qui s'apparente à cette idée de monde créé par volonté divine, qu'il refuse absolument, lui préférant l'hypothèse du monde créé nécessairement et de toute éternité. Pour ce penseur, "il n'y a pas de cause créatrice [...] S'il existe une hiérarchie dans la cosmologie, c'est parce que le moteur de chaque orbe désire non seulement l'intelligence particulière à son ciel, mais désire également l'intelligence suprême. Celle-ci peut alors en être dite la cause, non point comme cause émanative, mais au sens où *ce qui est compris* (intelligence) est cause de *ce qui le comprend*, c'est-à-dire comme cause finale. De même que toute substance intelligente et intelligible peut en ce sens être cause de plusieurs êtres, puisque chacun de ces êtres la comprend à sa manière, de même, le *primum movens* le peut-il être, puisque de ciel en ciel, le moteur de chaque orbe le comprend différemment, c'est-à-dire à sa manière propre. Ainsi donc, il n'y a ni création, ni procession successive, il y a simultanéité dans un commencement éternel"[45].

Averroès refuse aussi l'idée avicennienne de l'*intellect agent* comme *dator formarum* (donateur des formes), fidèle au principe suivant lequel les formes ne sont pas des réalités idéales extrinsèques à leur matière — la matière possédant en puissance ses formes multiples. Le problème de l'*intellect agent* qui est, de surcroît, lié à celui de la prophétologie prend dans l'Avicennisme une connotation mystique. Henry Corbin remarque que "des quatre états de l'intellect contemplatif, celui qui correspond à l'intimité avec l'ange qui est l'intelligence active ou agente, est désigné comme intel-

44) Cité par Farid Jabre dans *La notion de certitude selon al-Ghazalî dans ses origines psychologiques et historiques*, Vrin, Paris, 1958, p. 65.

45) Cf. Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique, op. cit.*, p. 340.

lect saint (*'aql qodsî*). A son sommet, il est le cas privilégié de l'esprit de prophétie[46].

Avicenne, imitant al-Fârâbî, avait opté pour un *intellect agent* séparé, mais non identifié à Dieu. Comment le soufisme ne pouvait-il pas être charmé par les possibilités qu'offrait un tel système ?

**Généalogie de l'idéologie soufie en Turquie : de la théorie émanatiste à la théorie de l'unicité de l'être**

En Occident, la critique d'Averroès a eu raison de l'Avicennisme. Le rejet de la théorie émanative et la négation de l'existence des mondes intermédiaires a engendré une toute nouvelle vision du monde entraînant la fuite de l'Avicennisme vers l'Orient. C'est presque essentiellement chez les penseurs chi'ites qu'une philosophie islamique a pu se développer jusqu'à notre époque. Les travaux de Henry Corbin ont clairement démontré qu'une tradition d'exégèse et d'innovation donnant une suite à l'Avicennisme a vu le jour en islam chi'ite et s'y ait maintenue alors que cette doctrine disparaissait dans le monde sunnite. Le voyageur qui a l'occasion de fouiller aujourd'hui chez les bouquinistes du Caire, d'Istanbul et de Téhéran peut aisément se rendre compte de la place hors du commun réservée par les Persans à la réédition de leurs philosophes et aux travaux publiés sur ces questions. En comparaison, la production arabe et turque est d'une pauvreté étonnante. Dans son livre *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, Henry Corbin insistait sur le fait que "en refusant cette hiérarchie intermédiaire des "âmes célestes", telle que la fonde Avicenne, Averroès détruisait cet intermonde de l'âme aussi bien que la validité noétique des perceptions de la puissance imaginative. Il s'en faut de beaucoup que l'on en est déjà évalué les conséquences quant au développement philosophique de l'Occident"[47]. Henry Corbin nous apprend, par ailleurs, que les avicenniens iraniens ont totalement ignoré les attaques d'Averroès et ont maintenu toutes les perspectives de l'Avicennisme et qu'ils les ont même développées et enrichies par des apports originaux. Un penseur iranien du XVII^e^ siècle, Abd al-Razzaq Lâhîjî, nous précise que "les théosophes orientaux — disciples d'Avicenne et de Suhrawardî — sont d'accord pour soutenir [...] un grand nombre de théorèmes que rejettent les péripatéticiens et les théologies scolastiques, comme ne satisfaisant pas aux exigences de la théorie rationnelle et de l'argumentation logique. Dans l'ensemble, poursuit-il, il y a précisément la thèse affirmant l'existence du *mundus imaginalis*, le monde autonome des images ou formes imaginales (*'âlam-e mithâl*)"[48].

46) *Id.*, p. 241.

47) Buchet-Chastel, Paris, 1978, p. 119.

48) Extrait du *Guhar-e morâd* de ce philosophe ; cf. Henry Corbin, *Corps spirituel et terre céleste de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite*, Buchet-Chastel, Paris, 1979, p. 202.

Abd al-Razzaq Lâhîjî ajoute qu'il existe "entre le monde intelligible [du platonisme] qui est le monde des pures intelligences totalement immatérielles et le monde sensible qui est le monde des réalités purement matérielles, un autre univers". D'après lui, "les êtres de cet univers intermédiaire possèdent figure et étendue, bien qu'ils n'aient pas de matière matérielle". Distinctes des formes imaginales du monde des idées platonicien, les êtres qui appartiennent au monde des formes imaginales sont, dans la vision des philosophes iraniens, "des formes particulières séparées de la matière", soit, "mais non point de toutes les enveloppes matérielles (c'est-à-dire subtiles)"[49]. Les propos de ce philosophe sont identiques, à peu de choses près, à ce que soutient le grec Jamblique dans son *Traité de l'âme*[50], mais surtout, ils sont une parfaite transposition en domaine islamique de quelques-uns des théorèmes de la philosophie païenne des *Eléments de théologie*[51] de Proclus.

La secte chi'ite des Ismaéliens a tiré toutes les conséquences radicales de la gnose chi'ite qui avait adopté l'Avicennisme. "Ultra chi'ites", selon le mot d'Henry Corbin, ceux-là avaient acquis la certitude qu'à toute chose extérieure correspondait une réalité intérieure, ésotérique. Ils ont mis l'accent sur la "résurrection spirituelle" (*qiyâmat*) au détriment de l'observance de la loi révélée, la *şer'îat*. Cette tendance a atteint son apogée avec l'Ismaélisme réformé de al-Alamût qui a décidé purement et simplement l'abolition de la *şer'îat*. Il est inutile de préciser que la gnose soufie se trouvait, bien entendu, en puissance dans l'Ismaélisme, toute la cosmologie ismaélienne obéissant, comme nous le verrons plus loin, à la loi de la procession et de la conversion (*proodos, epistrophê*) qui caractérise la théorie émanative.

49) *Id.*, p. 202-204.

50) "Les uns introduisent immédiatement l'âme dans le corps comme le font la plupart des platoniciens — d'autres pensent qu'entre le corps solide et l'âme incorporelle et évangélique, il y a des vêtements éthérés, célestes, spirituels qui enveloppent la vie intellectuelle, et sont produits pour la contenir et lui servir de véhicules, et d'un autre côté l'attachent convenablement au corps solide par des liens intermédiaires communs" ; *Traité de l'âme*, 15, (trad. E. Lévêque) dans M.N. Bouillet, *Les Ennéades de Plotin*, Paris, 1859, II.

51) "*Elément 209* : le véhicule de l'âme particulière descend en s'ajoutant des tuniques matérielles, et il remonte avec elle en retranchant tout ce qui est matériel et en réintégrant sa propre forme, selon un processus qui correspond à celui de l'âme dont il est l'instrument (...) *Elément 210*: tout véhicule psychique congénital a une figure et des dimensions toujours identiques, mais il est vu plus grand ou plus petit avec des figures diverses selon qu'il s'adjoint ou se retranche d'autres corps. Puisque le véhicule tient sa substance d'une cause immobile, de toute évidence sa figure et ses dimensions lui sont déterminées par elle, et chacune de ces propriétés est immuable et invariable. Pourtant le véhicule revêt des apparences diverses, tantôt plus grandes, tantôt plus petites. C'est donc en raison des autres corps qui lui sont ajoutés par les éléments matériels ou qui de nouveau lui sont retirés que le véhicule apparaît avec telle ou telle figure et avec telle ou telle dimension" ; *Eléments de théologie*, (trad. Jean Trouillard), Aubier Montaigne, Paris, 1965.

Le schéma émanatif ismaélien est le suivant :

> 1ère intelligence : ciel suprême ; 2ème intelligence : ciel des fixes ; 3ème intelligence : ciel de Saturne ; 4ème intelligence : ciel de Jupiter ; 5ème intelligence : ciel de Mars ; 6ème intelligence : ciel du Soleil ; 7ème intelligence : ciel de Vénus ; 8ème intelligence : ciel de Mercure ; 9ème intelligence : ciel de la Lune ; 10ème intelligence : ciel sublunaire[52].

Qui plus est, les Ismaéliens ont fait correspondre leur système émanatif au cycle des sept imams chi'ites. La première intelligence est rattachée à la révélation de Mahomet, la deuxième au cousin du Prophète, Alî ibn Abî Tâlib, et de la troisième à la neuvième intelligence, correspondent les sept imams de l'Ismaélisme ; enfin la dixième intelligence est identifiée à l'esprit messianique puisqu'elle représente le résurrecteur, le *qâ'im*, le huitième imam, "celui qui doit venir" et qui aura le pouvoir d'abroger la loi révélée[53].

On a parlé de la naissance d'une ère messianique avec l'Ismaélisme réformé de al-Alamût — du nom du château fort d'Alamût en Azerbaïdjan iranien, qui fut à l'origine de ce mouvement. En 1164, l'imam Hasan proclama la grande résurrection (*qiyâmat al-qiyâmat*) et avec elle l'avènement d'un nouvel "islam" libéré de l'esprit légalitaire et de toute servitude de la Loi. Malgré la destruction de la forteresse de al-Alamût par les Mongols qui commençaient à déferler sur l'Azerbaïdjan et l'Anatolie, l'Ismaélisme réformé ne disparut pas pour autant. Il entra dans la clandestinité et se perpétua à travers le soufisme, influençant d'une manière plus ou moins directe plusieurs ordres mystiques anatoliens qui étaient sur le point de se constituer.

Alors que dans le monde iranien, l'histoire de l'Avicennisme était loin de se terminer et que l'on œuvrait pour tenter de réconcilier la tradition philosophique et le soufisme — nous pensons en premier lieu aux efforts de Shihâb al-dîn Yahyâ Suhrawardî —, chez les Turcs seldjoukides, puis chez les Ottomans, c'était le soufisme et, plus tard, vers le XV^e^ siècle, son institutionalisation sous la forme de confréries, qui commençaient à se révéler. L'influence de Muhyiddîn ibn Arabî a été déterminante, tant en islam chi'ite que sunnite — à côté de nombreux autres auteurs mystiques bien entendu — et a constitué l'un des principaux canaux de transmission de la théorie émanative, repensée et adaptée à l'islam par les philosophes musulmans. On peut admettre que l'émanatisme a pris dans le soufisme la forme connue sous le nom de *vahdet-i vücûd* (unicité de l'être), expression

52) Henry Corbin, *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, Berg International Éditeurs, Paris, 1982, p. 111.
53) *Ibid.*

employée pour la première fois par Sadr al-dîn Qûnawî, un disciple d'ibn Arabî, pour caractériser la doctrine élaborée par son maître[54]. C'est le philosophe ibn Masarra d'Almeria en Espagne (né en 883) et le groupe des Ikhwân al-Safâ (Frères de la pureté, X[e] siècle) qui ont initié ibn Arabî au néoplatonisme[55]. Il est hors de doute que les Ikhwân al-Safâ appartenaient à l'Ismaélisme et la gigantesque encyclopédie au contenu philosophique et scientifique qui leur est attribuée, et a fait leur célébrité, montre qu'ils connaissaient bien les philosophes grecs et leurs commentateurs musulmans[56]. Le premier personnage, ibn Masarra, a été le chef de file de l'école soufie espagnole d'Almeria qui a marqué toute la mystique musulmane. Son intérêt pour les idées du philosophe grec Empedocle d'Agrigente est notable[57].

D'un autre côté, le XII[e] siècle a connu une propagande ismaélienne extrêmement active parmi les Turcs d'Asie Mineure. Si ces derniers sont restés les défenseurs du sunnisme, de nombreuses idées chi'ites et ismaéliennes ne s'en sont pas moins glissées chez leurs sujets, en particulier parmi les populations nomades. L'historiographie nous enseigne de plus que les Seldjoukides de Roum ont noué des relations diplomatiques avec le représentant de la branche la plus extrémiste de l'Ismaélisme, celle d'Alamût[58]. Autant d'éléments qui nous autorisent à penser que plusieurs courants du soufisme turc ont été directement inspirés par l'hérésie ismaélienne. Cependant, la Turquie n'a développé aucune tradition philosophique digne de ce nom comme cela s'est passé en Iran à partir de Suhrawardî, Haydar Amolî, Mîr Dâmâd, Fendereskî et jusqu'à Mollâ Sadrâ, au XIX[e] siècle. L'intérêt pour les philosophes est resté mineur et la tradition philosophique négligée par les soufis. Les écoles religieuses (*medrese*), dans les

54) Cf. Awhad al-Dîn Balyânî, *Epitre sur l'Unicité absolue,* (trad. M. Chodkiewicz), Les Deux Océans, Paris, 1982, p. 25 et Mustafa Tahralı, "Fusûsu'l-Hikem, şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile alakalı bazı meseleler" (Les *Fusûsu'l-Hikem* ; commentaires et quelques problèmes en rapport avec l'unicité de l'être), dans Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem tercüme ve şerhi,* (éds. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın), Dergah Y., 1987, p. XLIX.

55) Cf. Claude Addas, *Ibn 'Arabî ou la quête du soufre rouge,* Éd. Gallimard, Paris, 1988, pp. 79-81 ; Yves Marquet, "Les Ihwân as-safâ' et l'Ismaïlisme", dans *Convegno sugli Ikhwân as-safâ', Rome 25-26 ottobre 1979,* Accademia Nazionale dei Lincei, Rome 1981, pp. 69-96.

56) Cf. Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique, op. cit.*, p. 190 ; G.-C. Anawati, Louis Gardet, *Mystique musulmane, aspects et tendances, expériences et techniques*, 2[e] éd., J. Vrin, Paris, 1968, p. 45. Sur les Ikhwân al-Safâ, voir les nombreux articles de Yves Marquet dont "Les références à Aristote dans les épîtres des Ihwân as-Safâ", dans *Individu et société. L'influence d'Aristote dans le monde méditerranéen*, actes du colloque d'Istanbul, Palais de France, 5-9 janvier 1986, (éd. T. Zarcone), Ed. Isis, Istanbul-Paris-Rome-Trieste, 1988, pp. 159-164.

57) Cf. Miguel Asin Palacios, *Ibn Masarra u su escuela, origenes de la filosofia hispano-musulmana*, Madrid, 1914 ; Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique, op. cit.,* pp. 308 *sq.*

58) Voir Claude Cahen, "Le problème du Shî'isme dans l'Asie Mineure turque préottomane", dans *Le Chî'isme imâmite*, colloque de Strasbourg 1968, PUF, 1970, pp. 116-117.

rares cas où elles se sont intéressées à la philosophie, ne l'ont fait que par pur souci théologique[59]. Les philosophes ont parfois été mentionnés dans certains textes mystiques turcs. On trouve, par exemple, chez un auteur du XIII[e] siècle, le grec Jamblique, accusé d'être un athée, et auquel un pieux derviche a été opposé[60]. De même, les noms de Pythagore, de Platon, d'Aristote, de Porphyre et d'Avicenne ne sont pas inconnus, mais rien de leur système philosophique ne transparaît[61]. Si l'enseignement des philosophes musulmans n'a pas pénétré chez les Turcs comme chez les Iraniens, c'est en grande partie à travers le soufisme que plusieurs éléments de cette pensée, coupés de l'ensemble et érigés en véritables systèmes indépendants, ont marqué de leur empreinte l'idéologie soufie turque. Parmi ceux-ci la théorie de la *vahdet-i vücûd* a fini par constituer la pierre angulaire de cette idéologie.

On a vu, ci-dessus, sous quels aspects se présentait la théorie émanative, comment elle a imposé une vision du monde fondée sur un principe hiérarchique ; hiérarchie des "intelligences" ou des "dieux", autant d'expressions propres à caractériser des états plus ou moins rapprochés de l'Etre pur métaphysique ou du Dieu unique non révélé. Les Ismaéliens, eux, l'ont compris sur le mode cosmogonique, établissant une hiérarchie qui descendait du "ciel suprême" — équivalent au dieu non révélé de la religion — au "monde sublunaire", notre monde sensible, à travers la série des planètes connues, depuis les astres et Jupiter, considérés comme étant les plus parfaits, jusqu'à la Lune. Dans le soufisme, en général, et chez les mystiques turcs, en particulier, cette structure hiérarchique s'est maintenue, avec quelques légères différences dues à ce qui constitue l'essence même du soufisme. On est passé, en effet, d'une cosmologie métaphysique et toute spéculative à une cosmologie mystique où c'était essentiellement l'"amour" qui se présentait comme le *donneur de sens*. Un autre point sur lequel nous aimerions assez insister avant d'aller plus loin est que la théorie de la *vahdet-i vücûd* n'a pas inspiré les seuls représentants de l'élite mystique, mais aussi les derviches issus des couches populaires et non éduquées. Si c'est la lecture qui a, en règle générale, instruit les premiers, ce sont les poésies chan-

59) Cf., par exemple, Mehmet Bayrakdar, "L'Aristotélisme dans la pensée ottomane", pp. 191-211 et Burhan Oğuz, "Aristote et le médrésé ottoman", pp. 213-235, dans *Individu et société. L'influence d'Aristote dans le monde méditerranéen, op. cit.*.

60) Dans le *Mantık ul-Tayr* du mystique Gülşehrî. Sur lui et cet ouvrage, voir Franz Taeschner, *Gülschehrîs Mesnevi auf Achi Evran, den Heiligen von Kirschehir und Patron der Türkischen Zünfte*, Deutsche Morgenländische Gesellschaft, Wiesbaden, 1955, pp. 60-67 et *Gülşehri Mantıku' T-Tayr*, éd. A. S. Levend, Türk Tarih Kurumu Y., Ankara, 1957, pp. 201 *sq.*

61) Par exemple, dans l'*İskender-nâme* de Ahmedî, inspiré de celui de Nizâmî. Voir aussi, concernant Pythagore et Porphyre, Martin van Bruinessen, "The Naqshbandî Order in 17th-century Kurdistan", dans *Naqshbandis. Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*, (éds. M. Gaborieau, A. Popovic, T. Zarcone), IFEA, Editions Isis, Istanbul-Paris, 1990, p. 347 et, concernant Avicenne, l'article de Ahmed Ateş, "Türk halk hikâyelerinde İbn Sînâ" (Ibn Sînâ dans les récits populaires turques), *Türkiyat mecmuası*, XII, 1955, pp. 266-275.

tées dans les couvents (*ilâhî*) qui ont fait connaître aux seconds la doctrine de la *vahdet-i vücûd*. Ceci dit pour préciser que même si ce dogme mystique n'avait jamais cessé d'être commenté par de grands intellectuels soufis dans des traités qui exigeaient une culture de haut niveau pour être compris, il n'en avait pas moins épousé une forme assez simple pour gagner un réel succès auprès de la clientèle non cultivée des maîtres soufis.

Chez ibn Arabi, à la suite de l'Absolu inconnaissable, apparaissaient les "archétypes" qui étaient les formes incorporelles et spirituelles de la manifestation, suivis enfin du monde sensible, dernier état de la manifestation[62]. Chez d'autres mystiques, l'intelligence universelle (*akl-i kull*) des philosophes qui émane de l'Etre absolu était connue sous plusieurs noms; Adem, *ceberût*, *hakîkat-i muhammediyye*. D'autre part, chez les soufis, le processus de manifestation ou d'émanation est apparenté à l'amour et l'amour devient cause de l'existence du monde qui est, en fait, manifestation des attributs de Dieu[63]. On retrouve également chez les Bektachis une vision de l'univers commandée par la *vahdet-i vücûd*. Deux arcs sont représentés dans cette cosmologie ; l'un, l'arc de descente (*kavs-i nüzûl*) qui va de la première intelligence jusqu'à la terre, l'autre, l'arc de remontée (*kavs-i uruç*), au long duquel le soufi s'élève jusqu'au stade d'homme parfait (*insân-i kâmil*). Ces deux arcs sont presque équivalents à l'*epistrophe* et au *proodos* néoplatonicien. Les Bektachis placent encore entre l'"homme parfait" et toutes les espèces d'êtres vivants existants (pierres, plantes, animeaux et humains) une hiérarchie de mondes, gagnant en pureté en fonction de leur proximité à l'Etre absolu (les neuf intelligences, les neuf âmes, etc.)[64].

Les commentaires de la *vahdet-i vücûd* et des œuvres d'ibn Arabî sont un genre qui a toujours attiré les soufis et on ne compte plus, dans l'Empire ottoman, le nombre des *şeyh* qui ont consacré livres ou opuscules à ces questions. Au XIX^e^ et au XX^e^ siècle, le débat autour de la *vahdet-i vücûd* est même sorti des couvents de soufis et a opposé philosophes et intellectuels de tous horizons[65]. Cela est incontestablement le signe que cette vision du monde d'origine mystique avait, au fil des siècles, suffisamment imprégné les esprits au point qu'aucune réflexion ne puisse plus s'exercer, ou difficilement, en dehors du cadre conceptuel qu'elle avait imposé. Qui

62) Cf. Toshihico Izutsu, *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism*, Tokyo, 1966, p. 23 et du même, *Unicité de l'existence et création perpétuelle en mystique islamique*, Paris, 1980.

63) Cf. Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddîn*, İnkilâp K., Istanbul, 1985, pp. 153-167.

64) Pour plus de détails, voir John Kingsley Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, Luzac & Co, London, 1965 (1 éd. 1937), pp. 115-117 et Abdülbaki Gölpınarlı, *Alevî-bektaşi nefesleri*, Remzi Kitabevi, Istanbul, 1963, pp. 63-64.

65) Voir partie I, chap. 2, pp. 156-161.

plus est, la théorie de la *vahdet-i vücûd* n'a pas régné sur le seul domaine religieux. Elle a pénétré dans la sphère du politique au point que certains penseurs turcs, comme Mehmed Alî Aynî, n'ont pas interprété leur nationalisme politique "comme ayant été inspiré par une vision rationaliste, nationale et concrète de la Nation, telle qu'elle aurait pu avoir été transmise par la révolution française", mais comme le fait "de voir dans la Nation une entité spirituelle (*mânevî bir öz*), une émanation de l'esprit universel (*küllî rûhun tecellisi*)"[66]. La mystique peut fournir aisément au politique un cadre de pensée, phénomène qui reste, aujourd'hui encore, d'actualité, comme on le constate, en Iran, avec l'imam Khomeini qui a commenté à la télévision iranienne le thème de la *vahdet-i vücûd*[67] et, en Egypte, où l'assemblée nationale a du arbitrer un débat qui opposait partisans et adversaires d'ibn Arabî[68]. Nous ne nous soucions guère, du reste, de ce qu'ibn Arabî ou la doctrine de la *vahdet-i vücûd* aient été mal compris par les derviches n'appartenant pas aux élites cultivées des couvents. Il est un fait, c'est que plusieurs interprétations d'ibn Arabî, justes ou fausses, ont gagné dans l'Empire ottoman, et dans d'autres parties du monde musulman, l'assentiment de nombreux individus, philosophes, mystiques ou autres. Sans vouloir discréditer le travail de ceux qui, orientalistes et passionnés, s'efforcent d'arracher au textes d'ibn Arabî leur *vrai* sens, dans la mesure ou cela est dans le domaine du possible, il importe de ne pas oublier que l'ibn Arabî de leurs études savantes n'est pas toujours celui des "mystiques de terrain", de ceux qui "voient vraiment Dieu" ou du *vulgum pecus* des couvents. Quoique d'une aide certaine, dans de nombreux cas, les travaux de ces spécialistes restent inadéquats pour comprendre l'essence de la majeure partie de la mystique islamique. Même s'il n'a rien compris du tout à ibn Arabî, un soufi peut néanmoins pratiquer parfaitement les exercices mystiques qui le rapprocheront de son créateur, alors que le savant qui aurait *compris* ibn Arabi au terme de mille lectures et travaux n'aurait fait qu'entre-voir d'une manière toute relative ce que le mystique expérimente.

Les couvents de derviches ont été à l'origine de la propagation, sous une forme vulgarisée, mais originale, de la doctrine de la *vahdet-i vücûd* parmi les classes non-cultivées de la population. Cela s'est fait principalement à travers les chants mystiques, ou *ilâhî*, entonnés en commun par les derviches lors de leurs réunions et accompagnant les litanies (*zikr*). La musique ne remplit donc pas dans les assemblées de derviches une fonction purement artistique puisqu'elle apparaît, en premier lieu, comme l'un des

66) Cf. Hilmi Ziyâ Ülken, "Mehmed Alî Ayni'nin felsefesi", dans Kemali Aksüt, *Profesör Mehmet Ali Ayni hayatı ve eserleri*, Istanbul, 1944, pp. 476.

67) Cf. Hamid Algar, "Imam Khomeini, 1902-1962: The Pre-Revolutionary Years", dans *Islam, Politics, and Social Movements*, (edited by Edmund Burker and Ira M. Lapidus), University of California Press, p. 271.

68) Cf. Emil Homerin, "Ibn Arabi in the People's Assembly: Religion, Press and Politics in Sadat's Egypt", *The Middle East Journal*, 40 (3), été 1986, pp. 462-477.

instruments de transmission de l'idéologie mystique. Les textes mis en musique et chantés étaient habituellement les œuvres de soufis turcs célèbres. Les premiers mystiques qui ont vu leurs textes chantés dans les couvents, au XVII[e] siècle, étaient Hâcı Bayrâm Velî (m. 1429), son beau-fils, Eşrefoğlu Rûmî (m. 1469) et le beau-fils de ce dernier, Abdürrahîm Tirsî. Au XIX[e], la musique turque a présenté un prodigieux développement et un grand nombre de nouveaux textes soufis ont fait leur apparition dans les assemblées de derviches. A cette époque, l'on a mis en musique, par exemple, les poèmes de Yunus Emre, Niyazî Misrî, Abdullâh Nûrî, Sivaslı Şemsî, Seyfüllâh Halvetî, İsâ Mahvî, etc. Comme le précise Sadeddin Nüzhet Ergun, un spécialiste de la musique turque, les *ilâhî* n'étaient pas chantés uniquement dans les couvents de la confrérie à laquelle avait appartenu l'auteur du poème, mais faisaient le tour des couvents[69]. Nous devons en retenir qu'un fond commun idéologique était le partage de tous les ordres mystiques turcs, même de ceux qui en apparence pouvaient paraître, et étaient souvent, en opposition les uns avec les autres. C'est au XIX[e] que la musique turque atteignit son apogée, bénéficiant en particulier de la haute protection des sultans Selîm III (règne : 1789-1807) et Mahmûd II (règne : 1808-1839), puis commença à décliner à partir du milieu du siècle. Le choix des textes appelés à devenir des *ilâhî* se fit moins sérieux et favorisa des auteurs insignifiants. Puis, au début du XX[e] siècle, les créations se firent plus rares et les derviches se tournèrent alors vers les anciennes compositions[70].

Les derviches *mevlevî*, eux, n'ont donné aucune importance aux *ilâhî*. Le seul texte qui est lu au début de leurs cérémonies, peu avant la danse, est le *nât*, texte louant Dieu, ou les douze imam, ou les grands saints[71]. Chez les Bektachis, les œuvres mises en musique étaient nommées *nefes* (souffle) et ont été, en règle générale, jouées et chantées sur un *sâz*, instrument de prédilection du barde anatolien. Les poésies composées à cette intention ont véritablement constitué une branche de la littérature que l'on appelle "littérature du *sâz*" (*sâz edebiyâtı*) et dont les représentants les plus connus furent Yunus Emre, Kaygusuz Abdal, Pîr Sultân Abdal, Kul Himmet, etc.[72]

Avec le développement de la musique de *tekke*, apparut une fonction qui allait prendre une importance de plus en plus grande, celle de chef-"psalmodieur", *zâkir-başı*. Le recrutement des *zâkir-başı* obéissait, au début, au moins en théorie, à des conditions très sévères. Le candidat devait

69) Sadeddin Nüzhet Ergun, *Türk musikisi antolojisi*, Istanbul, 1942, I, pp. 15, 123-124.

70) *Id.*, II, pp. 399 *sq.*, 635 *sq.*

71) *Id.*, II, pp. 405. Sur le *nat*, voir A. Gölpınarlı, *Mevlevî âdâb ve erkânı* (Coutumes et règles *mevlevî*), İnkilâp Y., Istanbul, 1963, pp. 28-34.

72) Cf. Alessio Bombaci, *Histoire de la littérature turque*, (trad. I. Mélikoff), C. Klincksieck, Paris, 1968, pp. 39-47.

connaître par cœur au moins mille *ilâhi*, posséder une voie mélodieuse et savoir adapter son chant au rythme des litanies en usage dans le couvent où il était invité. En effet, les *zâkir-başı* renommés faisaient la tournée des couvents, lesquels, selon la confrérie à laquelle ils étaient liés, donnaient à leurs litanies *(zikr)* des rythmes plus ou moins rapides, avec parfois la pratique de danses. Lorsque l'on sait que la grande majorité des soufis anatoliens ont abondamment utilisé le véhicule de la poésie pour transmettre leur savoir, il est clair que le *zâkir-başı* a joué en quelque sorte le rôle de bibliothèque de couvent à l'égard de la clientèle soufie analphabète, mais d'une bibliothèque à laquelle elle pouvait accéder et qu'elle comprenait.

Nous ne rentrerons pas dans les détails concernant les danses qui sont, elles aussi, à leur manière, des instruments de transmission de l'idéologie mystique, principalement du cosmologique, dans la mesure où elles illustrent l'univers des soufis en mouvement, ce mouvement étant commandé encore et toujours par la doctrine de la *vahdet-i vücûd*. Marijan Molé, qui est l'auteur d'une riche étude consacrée à la danse extatique en islam, écrit que le "*samâ'* [la danse] lui-même représente l'épanouissement des existants à partir de l'Un : dans un premier temps, l'intellect universel, l'âme universelle, les sphères des planètes, les éléments, les minéraux, les animaux et les plantes émanent successivement de l'Un. Ce premier demi-cercle finit avec l'homme. Le second est constitué par l'ascension intérieure de l'homme vers Dieu par les exercices mystiques". On peut constater que, là encore, l'émanatisme imprègne les esprits. On le découvre également dans un long poème de Divâne Çelebî, l'un des principaux théoriciens de l'ordre *mevlevî* du XVI[e] siècle, qui décrit la danse comme l'instrument de libération grâce auquel le derviche remonte le long des existences illusoires vers son créateur dans lequel il se fond. Au prince qui lui demandait quel était le secret de la danse, le derviche répondit : "il faut que tu t'en ailles d'où tu es venu"[73]. On ne peut s'empêcher de faire un rapprochement avec les dernières paroles que le philosophe néoplatonicien Plotin avait eûes pour ses disciples avant que de mourir : "je m'efforce de faire remonter ce qu'il y a de divin en moi à ce qu'il y a de divin dans l'univers"[74].

Un type particulier d'*ilâhî* a été forgé pour exposer la doctrine de la *vahdet-i vücûd* parmi la clientèle des couvents de la manière qui fut et la plus poétique et la plus compréhensible. Le nom qui lui a été attribué, *devriyye*, est un mot d'origine arabe qui signifie "cycle, procession, tour". Le

73) Marijan Molé, "La danse extatique en Islam", dans *Les danses sacrées*, Editions du Seuil, Paris, 1963, p. 248 *sq.* et A. Gölpınarlı, *Mevlana'dan sonra Mevlevilik*, İnkilâp ve Aka K., Istanbul, 1983, pp. 473-476. Pour plus de détails sur la danse soufie, voir Kawkab Amir, *Al-samâ ind al-sûfiyya*, Egypte, 1988 et Esmâ'il Hâkemi, *Samâ dar Tasavvuf*, Publication de l'Université de Téhéran, 1361/1982.

74) Porphyre, *Vie de Plotin*, 2, dans Plotin, *Ennéades*, (trad. Emile Bréhier), Les Belles Lettres, Paris, 1924.

philosophe Rızâ Tevfik qui a consacré une étude à ce genre poétique a écrit que, pour caractériser ce genre littéraire, il lui fallait résumer la théorie de la *vahdet-i vücûd*, "esprit de la philosophie soufie", à supposer, ajoute-t-il, que celle-ci puisse l'être en 5 ou 6 lignes[75]. Après avoir passé en revue certains auteurs qui ont exposé cette doctrine, le philosophe a précisé quel était le thème de prédilection du *devriyye*. Ce genre poétique, écrit-il, est un style typiquement oriental. Il est composé par le derviche lorsque celui-ci se trouve dans l'enthousiasme, dans la transe mystique. Il s'agit d'un "poème philosophique" (*felsefî manzûme*). Du monde matériel jusqu'à Dieu, en passant par le monde des choses inanimées, des plantes, des animaux, des hommes et des anges, le soufi éprouve tour à tour, dans ce voyage spirituel, les sentiments de chacune de ces créations ou créatures. Ayant atteint Dieu et étant devenu "l'homme parfait du soufisme" (*insân-i kâmil*), son voyage prend fin. Il lui est possible alors de "redescendre " et de se "manifester" une nouvelle fois à travers la création. Rızâ Tevfik rappelle que ce mouvement rotatoire (*hareket-i devriyye*) est représenté par un cercle. L'arc de descente (*kavs-i nüzûl*) symbolise la chute de l'Etre absolu dans le monde des éléments et l'arc de remontée (*kavs-i urûç*), le retour vers les origine. Rızâ Tevfik lui-même, bien qu'il fasse parfois de grossières erreurs dans son commentaire du néoplatonisme, évoque l'origine néoplatonicienne de cette doctrine. Il ajoute que ce thème du voyage depuis l'Unité absolue vers le monde sensible se retrouve chez de nombreux auteurs mystiques, — Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, ibn Yemîn, Harâbî — et il avoue qu'il a lui-même composé un *devriyye*. On trouvera une traduction intégrale de ce poème à la fin de l'ouvrage (annexe V). Nous nous contenterons d'en citer ici quelques vers directement liés à notre sujet.

J'étais une lumière cachée dans l'éternel matin,
Je me suis manifesté jusqu'aux archétypes (*a'yân*)
[...]
Les âmes éternelles étaient un seul Etre
[...]
Je me suis beaucoup promené dans le monde des éléments
J'apparaissais de mille manières ; dans le bouton de rose,
Dans le rossignol qui se plaignait d'amour,
[...]
J'ai traversé, en me promenant, les dix-huit mille mondes
Après sept révolutions, j'ai rempli mon temps de retraite,
Je suis arrivé bravement jusqu'à l'assemblée des saints.

Le philosophe Rızâ Tevfik a longuement insisté dans ses écrits sur l'importance des *ilâhî* dont il a fait un des instruments de l'éducation culturelle et morale du peuple turc. On pourra se reporter, sur ce point, à notre cha-

75) "Devriyeler", *Peyâm*, edebî ilâve, 25, mars 1330/1914, republié dans THE., pp. 84-94. Sur le genre *devriyye*, voir aussi Abdülbaki Gölpınarlı, *Alevî-bektaşi nefesleri*, *op. cit.*, pp. 70-82 et du même, *Tasavvuf'tan deyimler ve atasözleri*, *op. cit.*, pp. 93-95.

pitre consacré à son analyse de l'art chez les derviches (partie II, chap. 4). Rızâ Tevfik s'est intéressé également à d'autres styles poétiques soufis tels les genres *aşık* et *kalender* et même aux *nefes* bektachis[76]. Au sujet de ce dernier genre, le philosophe a remarqué que les *nefes* présentaient plusieurs dimensions ; philosophique, didactique, satirique, etc. Les travaux de ce penseur sont une mine d'informations pour celui qui désirerait étudier de très près la culture soufie et la manière dont celle-ci a été transmise aux disciples des *şeyh* par l'intermédiaire de la poésie et de la musique.

**Les fondements de l'idéologie soufie**

Un grand nombre de traditions mystiques d'origine arabe et persane ont trouvé un accueil exceptionnel dans l'Empire ottoman. Compte tenu de sa situation privilégiée, entre les déserts de l'Asie centrale et l'Arabie heureuse, l'Empire a su profiter des trésors culturels et scientifiques que le monde arabe et le monde iranien avaient accumulés. De même, les langues persane et arabe n'ont jamais été inconnues des Turcs cultivés. Pour saisir l'importance de l'Empire ottoman, et de la ville d'Istanbul en particulier, comme confluents de deux des plus grandes cultures du monde musulman, il suffit d'attirer l'attention sur la richesse des bibliothèques de Turquie qui comptent des milliers de manuscrits persans, arabes et ottomans, et constituent sans doute un des plus précieux, peut-être le plus précieux, legs de la civilisation islamique[77]. Les soufis turcs ont largement tiré le meilleur parti de cette position puisque l'on sait que leurs écrits ont reflété les plus grands monuments des mystiques persane et arabe.

Pour essayer de cerner de la manière la plus précise quelles ont été les grands tendances mystiques qui ont marqué les derviches turcs et quelles furent leurs propres innovations dans ce domaine, il serait opportun de se livrer à une analyse des principales œuvres mystiques qui ont gagné leur assentiment. Pour ce faire, il nous a semblé qu'une enquête menée au plus profond de leurs couvents, au cœur même de leurs bibliothèques, serait susceptible de nous fournir des renseignements nouveaux et précis. Ce genre d'étude en serait d'autant plus facilitée que la configuration de la sociabilité mystique turque se prête admirablement à une telle analyse. En effet, les couvents ont été très nombreux dans l'Empire ottoman en com-

76) Voir "Türkçe'de şiirler : âşıkâne ve kalenderâne", *Peyâm*, edebî ilâve 26, nisan 1330/1914, republié dans THE, pp. 95-107 et "Nefesler", *Peyâm* edebî ilâve, 28, nisan 1330-1914, republié dans THE, pp. 108-118.

77) On pourra consulter, par exemple, quelques-uns des articles écrits sur les grandes bibliothèques d'Istanbul : Jean-Louis Bacqué-Grammont et Nicolas Vatin, "Bibliothèques d'Istanbul conservant des manuscrits. Notice pratique", dans *Travaux et recherches en Turquie 1982*, IFEA, Peeters, pp. 99-110 et Muammer Ülker, "La bibliothèque de la Süleymaniye", *ibid*, pp. 111-126.

paraison avec l'Iran ou le monde arabe[78]. Aujourd'hui, en Egypte, par exemple, les *tekke* sont en petit nombre, mais ils regroupent des centaines, voire des milliers de fidèles, alors que dans la Turquie républicaine, le soufisme qui s'est lentement reconstitué ces dernières années, après l'interdit kémaliste, a repris, d'une manière générale, la forme qu'il connaissait autrefois, c'est-à-dire sur le modèle de petits groupes d'individus. La seule ville d'Istanbul comptait dans les dernières années de l'Empire environ 350 *tekke*, chaque *tekke* regroupant généralement une mosquée, plusieurs salles de réunions, des jardins, un cimetière et bien entendu une bibliothèque, de plus ou moins grande importance selon la grandeur du couvent. D'autres villes turques présentaient le même panorama. Dans les provinces arabes, la conquête ottomane avait entraîné l'apparition de couvents qui ont disparu avec le déclin de l'influence turque[79]. En Syrie et en Jordanie, où les Ottomans étaient présents jusqu'à l'orée du XX$^{e}$ siècle, la sociabilité mystique turque s'est maintenue pour lentement disparaître après la première guerre mondiale et le démembrement de l'Empire.

L'étude des bibliothèques de couvents devrait nous enseigner d'une manière assez précise quels étaient les ouvrages universellement adoptés par toutes les confréries et ceux qui ne le furent que par quelques-unes, mais aussi quel type de littérature avait gagné leur faveur et quel genre d'ouvrage technique — concernant les exercices mystiques, les litanies, les *ilâhî* — s'y trouvaient. Cette enquête est apparue, au premier abord, impossible à mener dans la mesure où les couvents turcs ont été fermés et leurs biens confisqués, bibliothèques y comprises, depuis 1925, date à laquelle Atatürk avait fait voter la loi interdisant les confréries mystiques et la fermeture de leurs couvents. Par chance, il nous a été conservé certains documents qui autorisent, en partie, une telle étude. Il s'agit de plusieurs

78) Sur les couvents d'Istanbul, on peut consulter Zâkir Şükrî Efendi, *Die Istanbuler Derwische-Konvente und ihre Scheiche (Mecmu'a-i tekaya)*, (eds. Mehmet Serhan Tayşi et Klauss Kreiser), Klaus Schwarz Verlag, Freiburg im Breisgau, 1980 et Nedret İşli, Thierry Zarcone, "La population des couvents de derviches d'Istanbul à la fin du XIX$^{e}$ siècle", *Anatolia Moderna / Yeni Anadolu*, IFEA, 1, 1991, pp. 209-220. Sur l'Iran, voir Richard Gramlich, *Die Schiitischen Derwischorden Persiens*, Deutsche Morgenländische Gesellschaft, Wiesbaden, 1981, III, pp. 1-3 et Mohsen Keyâni, *Târikh-e khanqâ dar Irân* (Histoire des couvents en Iran), Kotobkhâne-ye Tahuri, Téhéran, 1369 sh./1990. Sur le monde arabe, voir F. De Jong, *Turuq and Turuq-linked Institutions in Nineteenth Century Egypt*, a Historical Study in Organizational Dimensions of Islamic Mysticism, E. J. Brill, Leiden et Pierre-Jean Luizard, "Le soufisme égyptien contemporain", *Egypte / Monde arabe*, 2, 2ème trimestre 1990, pp. 35-94. L'irak semble constituer un monde à part et présente toujours actuellement une grande concentration de couvents, principalement dans les zones kurdes ; cf., pour la confrérie *kâdiriyye*, Yunus al-Shaykh Ibrâhîm al-Sâmarâi, *Al-Shaykh Abd al-Qâdir al-Gîlânî. Hayâtu-hu wa athâru-hu*, Bagdad, 1988, pp. 68-73 et, pour la *Rüfâ'iyye*, du même, *Al-sayyid Ahmed al-Rifâ'î. Hayâtu-hu wa athâru-hu*, s.d., pp. 113-117.

79) Voir, par exemple, l'étude de Mustafa Kara sur la ville de Bursa, *Bursa'da tarikatlar ve tekkeler. 1*, Uludağ Yayınları, Bursa, 1990 et l'article de F. De Jong sur les provinces arabes de l'Empire ottoman, "Les confréries mystiques musulmanes au Machreq arabe", dans *Les ordres mystiques dans l'Islam*, (éds. A. Popovic, G. Veinstein), EHESS, Paris, 1985, pp. 205-243.

catalogues imprimés et manuscrits rédigés à la fin du XIX[e] et au début du XX[e] siècle, donnant la liste des ouvrages et documents possédés par les bibliothèques de quelques couvents stambouliotes. Qui plus est, les bibliothèques confisquées l'ont été par le Gouvernement et constituent maintenant certains fonds des bibliothèques nationales turques, dont celle de la Süleymaniye. C'est dire que l'on est pour le coup en mesure de consulter les livres autrefois conservés dans quelques-uns des plus prestigieux *tekke* d'Istanbul. Notre étude de l'idéologie soufie turque et des ouvrages classiques qui ont inspiré celle-là s'appuyera en partie sur ces catalogues. Cependant, comme nous ne tenons pas à donner ici une étude trop technique, travail qui aurait plutôt sa place dans un article spécialisé, nous ne ferons porter notre analyse que sur un nombre réduit de ces catalogues, qui constituent néanmoins un échantillonnage assez complet de confréries[80].

Les confréries mystiques islamique sont, il ne faut pas l'oublier, une dimension de l'islam et, nonobstant le fait que certaines d'entre elles ont été séduites par des pratiques hétérodoxes, on ne compte pas le nombre des soufis qui ont occupé de hautes charges dans la hiérarchie religieuse ou ont été de célèbres docteurs de la Loi[81]. Les derviches ne se sont donc pas instruits auprès des seuls connaisseurs des choses invisibles pas plus qu'ils n'ont consulté les ouvrages ne traitant que de la seule mystique. Plusieurs catégories d'ouvrages étaient présentes dans leurs bibliothèques, où le rayon des ouvrages traitant du mysticisme était le mieux achalandé. Cela allait du Coran et des livres de Hadith (*kütüb-i ehâdîs*) aux textes de droit islamique (*fıkh*) et de règles religieuses (*ahlâk*), avec des ouvrages de logique (*mantık*), d'histoire, de médecine, de littérature, ainsi que des diction-

80) Les catalogues consultés, qui correspondent à autant de fonds de la bibliothèque Süleymaniye, sont les suivants : pour le *Dar ül-mesnevî*, *tekke* de Şeyh Murâd à Çarşamba ; *Defter-i kütüphâne-i Feyzullâh Efendi ve Şeyh Murâd ve Kalkandelen'li İsmâ'îl Ağa*, Istanbul, 1310/1892-93, pp. 42-78 (abrégé : DM) ; pour le *tekke nakşibendî* de Tâhir Ağa ; document xérocopié intitulé *Tâhir Ağa kitabları* (abr. TA) ; pour le *tekke rufâ'î* de Düğümlü Baba ; *Defter-i kütüphâne-i Düğümlü Baba*, Istanbul, 1310/1893-94 (abr. DB) ; pour le *tekke halvetî-uşşâkî* de Kasımpaşa ; catalogue manuscrit Süleymaniye intitulé *Uşşâki tekyesi* (abr. Uş.) ; pour le *tekke mevlevî* de Galata ; *Defter-i kütüphâne-i Halet Efendi*, Istanbul, 1312/1894-95 (abr. MG) ; pour le *tekke nakşibendî* de Murâd Buhârî ; catalogue manuscrit Süleymaniye (abr. MB) ; pour le *tekke* de Hasîp Efendi ; catalogue manuscrit Süleymaniye (abr. HE) ; pour le *tekke şâzilî* ; catalogue manuscrit Süleymaniye (abr. ŞT). Il existe une recension des ouvrages contenus dans un *tekke* de l'ordre *halvetî-sinânî* de Salonique, dans Bahaeddin Yediyildiz, *Institution du Vaqf au XVIII[e] siècle en Turquie. Etude socio-historique,* (abr. HS), Imprimerie de la société d'histoire turque, Ankara, 1985, pp. 346-347 et une présentation des ouvrages que possédait le grand *tekke* bektachi de Abdal Musa, dans le sud-ouest de la Turquie, par Suraiya Faroqhi, dans *Der Bektaschi-Orden in Anatolien*, (abr. AM), Verlag des Institutes für Orientalistik der Universität Wien, Wien, 1981, pp. 98-103.

81) Il existe un grand nombre de biographies de docteurs de la loi affiliés aux soufisme dans les ouvrages biographiques. On peut consulter, pour le XIX[e] et le XX[e] siècle, celui en 5 volumes de İsmail Albayrak : *Son devir osmanlı uleması*, Medrese Yayinevi, Istanbul, 1980-81.

naires et des grammaires. Les livres concernant le soufisme, ou qui ont eu une incidence notable sur la constitution de l'idéologie soufie, occupaient une place d'honneur et étaient rangés sous le titre de *kütüb-i tasavvuf*, mais il s'en trouvait également certains qui étaient classés en littérature. On n'ignore pas, en effet, les liens intimes que les littératures turque et persane ont eus avec le soufisme. Quelques ouvrages de mystique étaient parfois classés parmi les traités de morale, puisque la voie soufie enseignait à ses adeptes la recherche de la vertu. Mais on en trouve aussi parmi les ouvrages d'histoire, étant donné que plusieurs fondateurs de confréries jouèrent un rôle historique. Pour discerner clairement quel type d'enseignement les textes mystiques ont assuré, nous pourrions nous livrer à un classement dont l'objectif serait de faire apparaître les méthodes de transmission plutôt que le contenu lui-même qui reste, en fait, presque toujours le même. Les ouvrages de théorie mystique pure apparaissent, sinon les plus lus, au moins les plus connus, tels ceux de Muhyiddîn ibn Arabî ou de Mevlânâ Celâleddîn Rûmî avec la gigantesque littérature de commentaire qui les accompagne. Tous les catalogues des bibliothèques de couvents que nous avons consultés possédaient au moins un ouvrage de ces auteurs. Nous avons même été étonné de trouver dans la bibliothèque du *tekke nakşibendî* de Tâhir Ağa, un *Futuhât al-makkiyya* et de nombreux commentaires, alors que cette confrérie était connue pour son opposition à la doctrine de l'unicité de l'être (*vahdet-i vücûd*) d'ibn Arabî. En second, il apparait clairement que ce sont les biographies de *şeyh* qui s'imposent, tels le *tezkere ül-evliyâ* de Farîd al-dîn Attâr ou les *Nefahât al-uns* de Jâmî. La transmission du savoir s'effectue là par l'exemple et touche plus de fidèles que les ouvrages théoriques, dans la mesure où un minimum de culture était requis pour comprendre ces livres qui, en fait, tiennent plus du roman que du traité de théologie. Les hagiographies constituent, quoique l'on ne s'en rende souvent pas bien compte, l'un des canaux les plus efficaces de transmission de la pensée soufie. Nous avons montré dans une étude consacrée à la restructuration du soufisme turc dans les années 1980 que les biographies de saints avaient joué un grand rôle dans le maintien des traditions soufies au début de la République et que la réédition d'anciens ouvrages hagiographiques, ainsi que la publication de textes concernant des mystiques ayant vécu au XX[e] siècle étaient un signe de la vitalité et de l'efficacité de ce genre littéraire. Un journaliste a écrit à leur sujet, en août 1985, dans un quotidien religieux turc (*Zaman*) : "les biographies sont comme un solide pont établi entre les générations passées et celles d'aujourd'hui et garantissent, à leur façon, la transmission fidèle de leur héritage spirituel et social"[82]. Viennent ensuite tous les ouvrages de mystique pratique, morale ou contemplative, les recueils de chants mystiques, les *silsile-nâme* qui attestent

82) Voir T. Zarcone, "L'héritage actuel de la *Nakşibendiye* en Turquie et en Egypte", *Modernisation et nouvelles formes de mobilisation sociale II : Egypte - Turquie*, actes des journées d'études tenues au Caire les 8, 9, 10 juin 1990, CEDEJ, 1991.

de la légitimité des *şeyh*, autant de livres qui maintiennent l'institution et sont généralement tournés vers une pratique.

Ibn Arabî et Mevlânâ Celâleddîn Rûmî sont les auteurs les plus lus, ou au moins les plus connus, par les derviches turcs. Ils l'ont été, et le sont toujours, du reste — principalement le premier — dans l'ensemble du monde musulman, de la Bosnie aux Indes. Les deux célèbres traités de ibn Arabî, les *Futuhât al-makkiyya* et les *Fusûs al-hikam*, ont été longuement commentés par les derviches, mais c'est surtout le commentaire en turc des *Fusûs al-hikam* de Abdullâh Bosnevî (m. 1644) qui semble avoir remporté le plus grand succès. Les autres commentaires les plus renommés étaient ceux de Sadr al-dîn Qûnawî (m. 1273), de Fakhr al-dîn Irâqî (m. 1289), de Mollâ Jâmî (m. 1493)[83]. L'Anatolie peut être considérée comme le dépositaire de l'œuvre de ce mystique dans la mesure où son plus fidèle disciple, Sadr al-dîn Qûnawî, et l'élève de ce dernier, Fakhr al-dîn Irâqî, ont propagé son enseignement à partir de Konya. Ce que l'on a retenu de la réflexion de Muhyiddîn Arabî, c'est une interprétation mystique du Coran et une pratique spirituelle, une ascèse, seule capable de rapprocher l'homme de Dieu. Comme nous le rapporte Abdallâh Badr al-Habashî, un des plus proches diciples de ibn Arabî, "l'exercice spirituel (*riyâza*) consiste à amender les caractères et le combat spirituel (*mücâhede*), à forcer l'âme à supporter la faim, la soif, la veille, le dénuement, la retraite. Sans exercice, il ne peut y avoir de combat ; sans combat, il ne peut y avoir de contemplation"[84]. Cette quête spirituelle est symbolisée par un voyage depuis l'"univers sublunaire" (minéral, végétal, animal et humain) vers l'essence pure à travers les six ciels composant le cosmos et au cours duquel le soufi se dégage progressivement de ses vêtements corporels. En dernier lieu, comme l'a écrit Michel Chodkiewicz, le soufi, devenu un saint, n'était plus illusionné par le monde phénoménal et percevait "l'unicité de l'Etre dans la multiplicité des étants"[85], formulation qui n'est pas sans nous rappeler l'esprit des *Ennéades* du philosophe Plotin[86]. L'influence d'ibn Arabî fut telle que des commentateurs du *Mesnevî* allèrent jusqu'à expliquer Mevlânâ par ibn Arabî, ce qui contribua à rapprocher la pensée de ces deux grands mystiques autour de la doctrine de l'unicité de l'être et encouragea la confusion qui régnait dé-

83) Nous avons trouvé mentionné le commentaire de Abdullâh Bosnevî dans les catalogues DB, Uş., MG. Le commentaire de Molâ Jâmî se trouve dans DM et MG. Un grand nombre de commentaires apparaissent dans MG (Sadr al-dîn Qûnawî, Jâmî, Abd al-ghânî al-Nâbulusî, Balî Efendi, etc.). On trouve aussi dans les bibliothèques de ces couvents plusieurs autres ouvrages d'ibn Arabî.

84) Cf. Denis Gril. "Le *Kitâb al-inbâh 'alâ tarîq Allah* de 'Abdallah Badr al-Habašî : un témoignage de l'enseignement spirituel de Muhyi l-Dîn Ibn 'Arabî". *Annales islamologiques*, XV, 1979, p. 141.

85) Michel Chodkiewicz, *Le sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabi*, Editions Gallimard, Paris, 1986, p. 206.

86) Sur l'Etre et l'étant chez Plotin, voir l'étude de Pierre Aubenque, "Plotin et le dépassement de l'ontologie grecque classique", dans *Le Néoplatonisme, op. cit.*

jà dans la mystique turque[87].

L'*opus major* de Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, le *Mesnevî*, a été, lui aussi, abondamment commenté et a laissé son empreinte sur tous les domaines de la culture ottomane, philosophique, mystique, et aussi littéraire. Il a eu un formidable écho dans toute l'aire iranienne, jusqu'aux Indes, et l'on en a presque fait un nouveau Coran. Pour preuve, le poète et mystique persan Jâmî qui disait de Mevlânâ qu'il n'était pas un prophète, mais qu'il avait un *livre*. Tout couvent ottoman se faisait un devoir de posséder le *Mesnevî* ainsi que ses plus célèbres commentaires. Ce sont naturellement les *tekke* de l'ordre *mevlevî* qui en possédaient les collections les plus complètes, comme on peut le constater à la lecture du catalogue du *mevlevî-hâne* de Galata. Mais l'une des principales institutions pour la transmission de son interprétation restait la "maison du *Mesnevî*" (*dâr ül-Mesnevî*) où le poème de Mevlânâ était lu et commenté. Istanbul avait abrité plusieurs de ces *dâr ül-Mesnevî* qui avaient été fondées, ce qui peut paraître surprenant, par des *şeyh nakşibendî*. L'une d'entre elles, constituée en 1844, était installée dans le couvent *nakşibendî* de Murâd Mollâ, dans le quartier de Çarşamba. Nous possédons le catalogue de sa bibliothèque (DM). Deux autres *dâr ül-Mesnevî* avait été constituées par Şeyh Murâd-i Buhârî, dans le quartier de Nişanca, et par Hâcı Hüsâmeddîn (m. 1864), à Eyüp[88]. Néanmoins, un grand nombre de cercles informels où le poème de Mevlânâ était commenté s'étaient constitués à Istanbul et dans les autres villes de l'Empire, et se sont maintenus jusqu'à la naissance de la Turquie moderne. Nous avons eu la chance d'assister, il y a quelques années, à une séance d'une *dâr ül-Mesnevî* qui est certainement la dernière au monde, dans le *tekke nakşibendî* de Sarajevo, en Yougoslavie. Le *Mesnevî* y avait été lu en persan, en turc ottoman, puis en serbo-croate par le défunt Fejzulah Hadjibajrić, l'un des derniers grands érudits soufis de Bosnie-Herzégovine (m. 1989). Le commentaire de *Mesnevî* utilisé était celui de Abidîn Paşa (m. 1907)[89]. Les commentaires de *Mesnevî* les plus réputés étaient ceux de Şemî et de Surûrî, datant du XVI^e^ siècle, de İsmâ'îl Rüsûhî Ankarâvî (m. 1631), de İsmâ'il Hakkî Brusâlî (m. 1724) et de Süleymân Nahîfî (m. 1738), mais un grand nombre d'intellectuels se sont adonnés également à cet exercice dans les premières décennies du XX^e^ siècle et plusieurs commentaires ont été pu-

87) Cf. Ahmed Ateş, article "Ibn Arabî" de l'*E.I.*$^2$, p. 733.

88) Cf. A. Gölpınarlı, *Mevlana'dan sonra Mevlevilik*, *op. cit.*, pp. 321-322 et Reşad Ekrem Koçu, *İstanbul Ansiklopedisi*, 8, pp. 4250-4251 ; Mustafa Kara, *Tekkeler ve zaviyeler*, *op. cit.*, pp. 109-111 ; Osman Ergin, *Türk maarif tarihi*, Eser Matbaası, Istanbul, 1977, I, pp. 154-156.

89) Observations faites en février 1988. Fejzulah Hadjibajric était le *şeyh* du couvent *kâdirî* de Hâcı Sinan à Sarajevo et le traducteur du *Mesnevî* en serbo-croate. On peut découvrir comment se déroulait une séance de commentaire du *Mesnevî* au début du siècle dans l'article de Tahir ül-Mevlevî, "Es'ad dede merhûme dair", dans la revue *Mahfil*, vol. 4, 41, *rebî ül-evvel*, pp. 89-90.

bliés à peu d'années d'écart[90]. D'autres ouvrages liés à la confrérie *mevlevî*, tels les traités de Veled Çelebî, fils de Mevlânâ, ou la biographie de Mevlânâ écrite par Eflâkî (MG, DM), étaient également disponibles dans les couvents.

Après tant de siècles d'exégèse, on peut se demander ce qu'il est advenu de l'esprit du *Mesnevî*. On a vu ci-dessus que, très tôt, certains commentateurs avaient rapproché la pensée de Mevlânâ d'ibn Arabî et hâté la confusion qui était déjà la marque de la pensée mystico-religieuse en Anatolie. Les commentaires, dont l'objectif premier était de clarifier la mystique du maître, n'ont-ils pas, au contraire, contribué à l'obscurcir ? A cette question, un iranisant turc contemporain, Ahmed Ateş, dont nous reparlerons un peu plus loin, a répondu positivement. Tous les exégètes du livre s'étaient entendus à reconnaître que la quintessence de l'œuvre, la "substantifique moëlle" de ses 25.700 vers (*beyt*), se dissimulait en fait dans ses 18 premiers vers qui ont été comparés à la première sourate du Coran, la *Fâtiha*.

Le commentaire de ces 18 premiers vers du *Mesnevî* est devenu, avec le temps, le principal exercice auquel se livrait tout commentateur de la pensée de Mevlânâ. Un grand savant turc du XVII[e] siècle, İsmâ'îl Hakkî Brusâlî (m. 1725), leur a même consacré deux volumes de 500 pages et, de nos jours encore, universitaires et soufis turcs et iraniens n'ont de cesse d'essayer d'arracher son secret à ce premier chapitre du *Mesnevî*[91]. Le dernier

90) Voir notre première partie, chapitre 2, consacrée aux *Mevlevî* et aux Jeunes Turcs. (pp. 137-139). Le commentaire qui apparaît fréquemment dans les catalogues que nous possédons est celui de İsmâ'îl Rüsûhî Ankarâvî — *Fâtih al-abyât* — qui est effectivement le plus célèbre (DM, TA,MG), mais on rencontre aussi celui de Sarı Abdullâh (m. 1724-25) — *Cavâhir-i bavâhir-i Mesnevî* (MG) — et celui de İsmâ'il Hakkî Brusâlî — *Rûh el-Mesnevî* (MG). A. Gölpınarlı fait une présentation des principaux commentaires turcs du *Mesnevî* dans *Mevlana'dan sonra mevlevilik, op. cit.*, pp. 141-145.

91) Cf. Brusâlî İsmâ'îl Hakkî, *Rûh el-Mesnevî*, Istanbul, 1287/1871. Sur ce commentaire de Brusâlî İsmâ'îl Hakkî, voir Mehmet Kaplan, "Bursalı İsmail Hakkı'nın Mesnevi'nin birinci beytini şerhi" (Le commentaire de Bursalı İsmâ'îl Hakkî sur le premier vers du *Mesnevî*), dans *Mevlâna'nın 700. ölüm yıldönümü dolayısiyle uluslararası Mevlâna semineri. 15-17 aralık Ankara*, (ed. Mehmet Önder), Türkiye İş Bankası Kültür Y., Ankara, pp. 33-41. Pour ce qui est des commentaires écrits à l'époque contemporaine, voir ; 1) par des Turcs : Ahmed Ateş, "Mesnevî'nin onsekiz beytinin mânası" (Le sens des dix-huit vers du *Mesnevî*), dans *Fuad Köprülü armağanı*, Istanbul, 1953, pp. 37-50 ; Ahmed Avni Konuk, "Mesnevi'nin birinci beytinin şerhi" (Commentaire du premiers vers du *Mesnevî*), dans *683. Yıldönümünde Mevlâna*, 1956, Konya, pp. 28-30 ; Amil Çelebioğlu, "Muhtelif şerhlere göre Mesnevî'nin ilk beytiyle ilgili düşünceler" (Réflexions sur les premiers vers du *Mesnevî* d'après plusieurs commentaires", dans *1 millî Mevlâna Kongresi. 3-5 mayis 1985 Konya*, Selçuk Üniversitesi Y., Konya, pp. 5-25 ; 2) par des Iraniens : Abd ol-rahmân Khâles, "Sharh-e manzûm-e hejda-ye bayt-e nakhost-e Masnavî-ye Movlâvî" (Commentaire versifié des 18 premiers vers du *Mesnevî* de Movlâvî), *Revue de la Faculté des Lettre et Sciences Humaines de Tabriz*, 94, 1970, pp. 241-257 ; Karim Zamâni Ja'feri, *Nay-nâme dar tefâsir-e Masnavi-ye ma'nevî* (Livre du Ney dans les commentaires du *Mesnevî*), Enteshârât-e Etelâ'ât, Téhéran, 1370/1951.

grand commentaire du *Mesnevî* est l'œuvre du savant turc Abdülbaki Gölpınarlı et comprend 6 volumes de 650 pages chacun. Il est paru en 1973-74 et a été réédité en 1985. Son auteur a le mérite d'avoir abordé l'étude de l'œuvre fondatrice de la *Mevleviyye* non seulement en philosophe et en théologien, comme la plupart de ses prédécesseurs, mais également en historien des idées[92]. Il a lui aussi reconnu que tout le *Mesnevî* était résumé dans les dix-huit premiers vers. Il va de soi que ce sont ces premiers vers du poème de Rûmî qui ont eu le plus d'influence sur les derviches et qui ont été sans doute parmi les plus commentés dans les "maisons du *Mesnevî*". Aussi, c'est à ceux-là que nous nous intéresserons tout particulièrement. Il faut cependant mentionner qu'un universitaire turc, Ahmed Ateş, a remis en question, il y a quelques années, le bien-fondé des commentaires qui ont été effectués sur ces dix-huit premiers vers par plusieurs générations de savants. Ce dernier a soutenu que la pensée de Mevlâna Celâleddîn Rûmî a été déformée et que son message a été trahi, et il en a conclu que la méthode même du commentaire de *Mesnevî* devait être revue[93]. Pour les puristes qui seraient à la recherche de la valeur "vraie" — Ahmed Ateş aurait dit "historique" — des dix-huit premiers vers du *Mesnevî*, l'analyse de cet iranologue est d'un intérêt certain et nous en reparlerons. Mais il faut avouer que plusieurs siècles d'"erreurs" dans le commentaire de ce texte, en supposant que l'on abonde dans son sens, ont néanmoins donné forme et existence à une tradition soufie qui existait dès lors, qui n'en marqua pas moins profondément la culture ottomane, qui avait sa valeur à elle, et que nous aurions eu tort donc de ne point étudier. Peu importe que la dimension historique de ces premiers vers du *Mesnevî* ait été ignorée de la grande majorité des derviches, pour ne pas dire de tous les derviches, les valeurs "fausses", ou plutôt "dérivées", devrions-nous dire, de ce texte, restent néanmoins la principale clé pour la compréhension de l'idéologie *mevlevî*. Si nous ajoutons l'analyse de Ahmed Ateş au commentaire traditionnel dont les "maisons de *Mesnevî*" ont assuré la transmission, nous aurons acquis une vision globale de ce qu'est cette forme de spiritualité. Nous serons en effet renseignés à la fois sur les principes constituants d'une idéologie mystique qui a influencé tous les domaines d'une culture et qui, quelle que soit sa valeur, est devenue une forme de soufisme avec laquelle l'historien des idées doit compter, mais, en plus, nous serons informés sur les circonstances historiques exactes qui ont préludé à la composition des vers en question. C'est le plan que nous suivrons pour exposer brièvement en quoi a consisté cette mystique qui reste avec celle d'ibn Arabî à la base du soufisme turc. Les deux premiers vers, de tous les plus commentés, sont les suivants :

> Ecoute ce ney qui se plaint / il nous parle de sa séparation,
> "Depuis que l'on m'a séparé [coupé] du roseau / hommes et femmes se lamentent en entendant mes cris".

92) *Mesnevî ve şerhi*, Millî eğitim basimevi, Istanbul.

93) Cf. Ahmed Ateş, "Mesnevî'nin onsekiz beytinin mânası", art. cit..

Dès le premier mot, et même la première lettre, les commentateurs ont exercé leur talent. La première lettre du poème est le "B" de "Ecoute (en persan *be-shenav*) qui n'aurait pas été choisie au hasard, d'après les soufis, puisqu'il s'agit d'une lettre sacrée en islam. Le "B" remplacerait ici le *Bismillâh* (Au nom de Dieu), formule qui se trouve généralement au début de tout texte religieux, et ne ferait pas mentir l'imam Alî, gendre du Prophète et grande figure de la mystique, qui a écrit : "Quoiqu'il y ait dans le Coran, on le trouve dans la *Fâtiha*[94], quoiqu'il y ait dans la *Fâtiha*, on le trouve dans le *Bismillâh*, quoiqu'il y ait dans le *Bismillâh*, on le trouve dans la lettre B, et quoiqu'il y ait dans la lettre B, on le trouve dans le point qui se trouve au dessous. Je suis le point qui se trouve sous la lettre B"[95]. Sur un autre plan, Brusâlî İsmâ'îl Hakkî a donné 25 explications, en grande partie d'ordre grammatical et logique, concernant cette même lettre[96]. Vient ensuite le verbe "écouter" dans ce premier vers, au sujet duquel les commentateurs, se référant à d'anciennes traditions mystiques et religieuses, ont écrit qu'écouter est souvent plus instructif que parler et ont donc recommandé le silence aux derviches[97]. Les spéculations théosophiques sur les lettres et leurs valeurs numériques étaient fréquentes en islam et les commentateurs du *Mesnevî* s'y sont livrés à l'envi. Le choix du nombre dix-huit s'expliquerait à cause de sa dimension sacrée. Il possède en effet la valeur numérique 60 qui est celle du mot "vie" (*Hay*), un des noms de Dieu, maintes fois cités dans le Coran. Il est aussi le multiple de neuf, nombre sacré chez les anciens Turcs et prédomine dans les cosmologies mystiques où l'on estime que le nombre des mondes compris entre l'Etre absolu et les êtres vivants est de 18. Il a pris ainsi une importance notable dans la confrérie *mevlevî* où le néophyte était astreint, après la période des 1001 jours, période probatoire pendant laquelle il restait au service du couvent, à une dernière retraire de 18 jours avant de devenir un derviche accompli[98]. Qui plus est, il y avait 18 offices dans la cuisine, endroit considéré comme l'un des plus saints du couvent *mevlevî*[99].

Néanmoins, au-delà de ces spéculations, c'est la flûte sacrée des *Mevlevî*, le *ney*, qui demeure le thème principal des dix-huit premiers vers du *Mesnevî*. La tradition nous enseigne que le *ney* est un instrument vide qui se remplit du souffle de Dieu. Le nombre obtenu en ajoutant les valeurs

94) Première sourate du livre saint composée de 7 vers.

95) Cf. Kenan Rifai, *Şerhli Mesnevî-i şerîf, op. cit.*, p. 15.

96) Cf. *Rûh el-Mesnevî, op. cit.*

97) Cf. A. Gölpınarlı, *Mesnevî ve şerhi, op. cit.*, I, p. 32.

98) *Id.*, pp. 28-30.

99) Cf. A. Gölpınarlı, *Mevlana'dan sonra mevlevilik, op. cit.*, pp. 397-398. Sur l'importance de la cuisine chez les *Mevlevî* et la disposition des "fonctions" (*post*), voir Ahmed Işık Doğan, *Osmanlı mimarisinde tarikat yapıları, tekkeler, zaviyeler ve benzer nitelikteki fütüvvet yapıları* (Les édifices des *tarîkat*, les *tekke*, les *zâviye* et les édifices de la *fütüvvet* de même caractéristique dans l'architecture ottomane), thèse de l'université technique d'Istanbul, Faculté d'architecture, 1977, pp. 150-155.

numériques de ses lettres est 60, lequel correspond à la lettre *sin*, lettre de Mahomet. D'après Rüsûhî İsmâ'îl Dede qui est l'auteur de cette interprétation, les mots "Ecoute ce *ney*" (*bi-shenav az nay*) doivent se comprendre comme "Ecoute le Prophète". Mais, au-delà de cette fidélité envers le livre saint, on a encore interprété le chant du *ney* comme le cri de douleur poussé par la créature tombée du ciel, déchue, c'est-à-dire séparée de son créateur. Abdülbaki Gölpınarlı a écrit : "d'après les anciens commentateurs, le *ney* est l'"homme parfait" (*insân-i kâmil*). Il a été coupé du roseau de l'Unité. Il a été arraché à sa propre vie et existe maintenant dans notre monde. Chaque son qui émane de lui manifeste le désir de Dieu. Son désir *est* désir de Dieu...". D'autres ouvrages de Mevlânâ insistent sur la profondeur de cette métaphore mystique : "Si tu te vides de ta propre existence, comme le *ney*, si tu quittes ce monde, comme la canne à sucre, tu te rempliras totalement de sucre..." L'explication de cette phrase est que l'homme parfait, réalisé, qui s'est échappé du monde illusoire, qui s'est vidé, comme le *ney*, pour s'ouvrir à l'existence réelle et qui s'est rempli de sucre comme la canne à sucre, est semblable au *ney*[100].

Pour Ahmed Ateş, aucun commentaire ancien, comme moderne, n'a traité du sens réel de ces dix-huit premiers vers au sujet desquels il s'est demandé si, en dépit de leur aspect hétéroclite, ils ne constitueraient pas un tout[101]. Il a rejoint l'orientaliste Reynold Nicholson qui soutenait que le meilleur commentaire du *Mesnevî* n'était rien d'autre que le *Mesnevî* lui-même. Pour l'universitaire turc, tous les commentaires des dix-huit vers écrits jusqu'à aujourd'hui n'ont pas éclairçi le sens "vrai" de l'œuvre de Rûmî, au contraire, ils ont contribué à l'obscurcir davantage. Mais, peut-être, néglige-t-il un peu trop la valeur des commentaires qui en ont été l'issue et qui ont fait la richesse de la littérature *mevlevî*. Ahmed Ateş nous propose de faire un retour sur l'histoire de la vie de Celâleddîn Rûmî. La disparition de son maître spirituel, Şems-i Tebrizî, pour lequel il concevait un amour mystique sans borne, avait laissé Mevlânâ dans un état pitoyable. Il ne s'adonnait plus qu'à la musique, à la danse et à la poésie, sans se soucier de ses disciples. Ces derniers, pour lui venir en aide, s'étaient efforcés de limiter ses excès et avaient critiqué sa pratique exagérée de la poésie et de la musique, ce qui a pu froisser le maître et le convaincre qu'il était incompris. Ce sont ces quelques détails historiques que Ahmed Ateş a voulu reconnaître dans la première page du *Mesnevî*, ce en quoi il n'avait pas obligatoirement tort. Il nous rappelle que le saint lui-même disait, en parlant du *ney* : "son secret n'était pas loin de sa plainte". Loin de voir dans celle-ci le cri de la créature coupée de sa patrie immatérielle, il a montré qu'elle signifiait tout simplement la détresse de Rûmî à la recherche de Şems-i Tebrizî. L'objectif de Mevlânâ aurait été alors d'expliquer en quoi

100) Cf. A. Gölpınarlı. *Mesnevî ve şerhi*, *op. cit.*, I, p. 33.
101) *Id.*, p. 43.

consistait sa douleur et c'est le *ney* qui en aurait été l'interprète. Les vers qui suivent feraient référence à ceux qui n'ont pas compris le saint et le sens de cette plainte, non pas pour des raisons mystiques, soutient Ateş, mais parce qu'il s'agit d'un sentiment que le saint est seul à partager et dont l'intensité n'est pas transmissible, sentiment tout humain cependant. On peut constater que les commentaires proprement mystiques et philosophiques sont battus en brèche par cette analyse historique qui réduit les dix-huit premiers vers du *Mesnevî*, et le *Mesnevî* tout entier même, à n'être qu'un ouvrage d'une valeur psychologique et historique. La longue tradition littéraire et spirituelle *mevlevî* est là, cependant, qui nous montre que l'essai d'interprétation de Ahmed Ateş, même fondé sur une réalité incontestable, ne doit pas nous dissimuler une autre réalité non moins négligeable[102].

Hormis ibn Arabî et Celâleddîn Rûmî, les derviches turcs ont pu lire ou écouter dans leurs couvents bien d'autres auteurs encore ne couvrant pas uniquement les seuls domaines de la métaphysique religieuse, comme ibn Arabî, ou de la poésie soufie, comme Mevlânâ. Pour mieux saisir à quel genre de "littérature" nous avions affaire — étant donné qu'en Orient le terme de littérature réfère à un grand nombre de productions allant du traité philosophique versifié au manuel de morale, en passant par l'œuvre littéraire proprement dite, quand ils ne se mêlent pas, ce qui est assez rare — nous avons opéré un classement, qui n'est pas un classement de valeur, afin de faire apparaître : 1) les ouvrages de théologie mystique accueillis par la plupart des couvents, en réservant une place à part à ceux parmi ces ouvrages qui étaient propres à certaines confréries, 2) les grands classiques de poésie persane, instrument de propagation et de la culture et de la langue persane en milieu ottoman, 3) Les principaux textes de poésie populaire et classique turcs, 4) les livres de biographies et d'hagiographies qui occupent une place fondamentale en raison de leur originalité dans le mode de transmission de l'idéologie soufie, puis, 5) les textes techniques qui recouvrent ce qui se *fait*, ce qui se *pratique* dans les couvents, fondements d'une pratique physique (*zikr* par exemple), ou administrative (diplômes de *şeyh*). Les livres que nous citerons pour illustrer notre propos proviennent du dépouillement effectué dans les catalogues de bibliothèques de couvents, comme nous l'avons expliqué ci-dessus, et nous offrent, nonobstant le peu de catalogues pris en compte, un panorama assez complet et satisfaisant des principaux ouvrages consultés par les soufis turcs[103].

102) Sur la littérature *mevlevî* et le *Mesnevî*, on peut consulter A. Gölpınarlı, *Mevlana-'dan sonra mevlevilik, op. cit.* et, en français, Eva Meyerovitch, *Mystique et poésie en Islam. Djalâl-ud-Din Rûmî et l'ordre des derviches tourneurs*, Desclée de Brouwer, Paris, 1972. Sur la dimension artistique (peinture, calligraphie), voir Şahabettin Uzluk, *Resimde Mevleviler* (Les *Mevlevî* dans la peinture). Türk Tarih Kurumu Basimevi, Ankara, 1957.

103) Un essai de liste, non commentée, des principaux ouvrages lus par les derviches turcs a été fait par un universitaire turc ; cf. Mustafa Kara, *Tasavvuf ve tarikatlar tarihi* (Histoire du soufisme et des confréries). Dergah Y.. Istanbul, 1985, pp. 309-314. Les titres retenus sont, à peu de choses près, ceux qu'a retenus notre dépouillement.

— *Théologie mystique*

Cela dit, ainsi que nous l'avons signalé plus haut, les derviches sont et restent des musulmans. Nombre d'entre eux étaient diplômés des écoles religieuses (*medrese*), professeurs dans ces mêmes écoles et souvent de brillants *ulemâ*. Il ne faut donc pas s'étonner de découvrir dans leurs couvents le Coran, les Hadith, des commentaires de ces livres (*tafsîr*), ainsi que les classiques du droit (*fikh*) et de la théologie islamique (*kalâm*). Certains ordres de tendance hétérodoxe, tel le Bektachisme, ont accordé moins d'importance à cette littérature lorsqu'ils ne l'ont pas écartée, mais ils ont, en revanche, en raison de leur dimension crypto-chi'ite, recueilli dans leurs bibliothèques quelques classiques du chi'isme[104]. La meilleure preuve de cet attachement des soufis à l'islam et à ses traditions est la présence notable de plusieurs œuvres du théologien et mystique al-Ghazâlî (m. 1059). Si l'on a surtout retenu les contributions de cet auteur à la mystique islamique, son intérêt pour le droit et la théologie ne fut pas des moindres. Quoique soufi, ce théologien ne s'est pas gardé de critiquer les déviations hétérodoxes de la mystique musulmane et, en dépit de son opposition aux philosophes inspirés par le néoplatonisme, il n'a pas refusé un "certain syncrétisme avicennien entre science grecque et science basée sur l'expérience mystique"[105]. Le traité d'al-Ghazâlî qui a été le plus en honneur chez les soufis est le *Ihyâ al-ulûm al-dîn*, "traité de la revivification des sciences de la religion", où le penseur s'est employé à concilier soufisme et théologie, alors dans un désaccord profond. Aujourd'hui, certaines confréries turques, dont la *Nakşibendiyye*, s'intéressent de plus en plus à al-Ghazâlî et l'ouvrage cité a même été réédité ces dernières années[106]. L'équilibre tenté entre la théologie et la pratique ascétique est manifeste dans le passage suivant :

> [Les théologiens] disent enfin qu'il faut absolument, en premier lieu, acquérir ce qu'ont acquis les savants, et comprendre ce qu'ils ont enseigné ; après quoi, il n'y aura aucun inconvénient à attendre ce qui n'a pas été découvert à tous les savants, et qui, peut-être, le sera, après cela, par le combat spirituel[107].

104) Le couvent d'Abdal Musa (AM) possédait le *Rawzat al-shuhadâ* de Husayn ben Alî al-Kâshifî, en persan, et sa traduction turque de Fuzûlî intitulée *Hadikat el-suadâ*, ainsi qu'un livre chi'ite dédié à l'imam Alî ; *Hutbet el-beyân*. Sur ces ouvrages chez les Bektachis, voir J. K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes, op. cit.*, pp. 135, 140 *sq.*

105) Marie Bernand, "Al-Ghazâlî, artisan de la fusion des systèmes de pensée", *J.A.*, CCLXXVIII, 3-4, 1990. pp. 224, 245 *sq.* Un intellectuel turc, Mehmed Alî Aynî a également consacré une étude volumineuse à ce penseur, en 1918-19 ; *Hüccet ül-islâm İmâm Gazâlî* (La preuve de l'islam, l'imam Ghazâlî). Istanbul, 356 pages.

106) Par les Editions Arslan. Sur l'influence d'al-Ghazâli sur le soufisme turc contemporain, voir notre "Les *Nakşibendi* et la République turque : de la persécution au repositionnement théologique, politique et social (1925-1991)", *Tur.*, (sous presse).

107) Traduit par Louis Gardet dans *Mystique musulmane..., op. cit.*, p. 279.

Un autre mystique auquel est attribué également une tentative de conciliation de la théologie et du soufisme[108] est Abd al-Qâdir al-Gîlânî (m. 1166), fondateur éponyme de la première confrérie du monde musulman, la *Kâdiriyye*. Il faut préciser cependant que les caractéristiques, diverses selon les époques et les aires géographiques, que les derviches ont attribuées à cette confrérie, n'existaient pas dans les écrits de ce personnage. Au contraire, né dans un milieu hanbalite, Abd al-Qâdir al-Gîlânî était lui-même un spécialiste de cette école de droit réputée pour son opposition à la théologie spéculative et au soufisme. Ses biographes et ses disciples ont contribué à déformer sa doctrine et ont fait subir à son "soufisme" des déviations condamnées par des auteurs hanbalites eux-mêmes par la suite. Ainsi que l'écrit Jacqueline Chabbi, qui s'appuie sur le témoignage d'un contemporain du saint, Abd al-Qâdir était présenté comme "un sermonaire de renom, un *fakîh* hanbalite et un homme jouissant d'une certaine réputation d'ascèse". Sans être le fondateur à proprement parler de la *Kâdiriyye*, il reste celui qui, pour la première fois, avait octroyé aux mystiques ce que l'on pourrait appeler un statut social, reconnaissant leur groupe comme se distinguant du reste de la communauté, et leur permettant de vivre de mendicité, véritable "privilège d'ordre socio-économique"[109]. Abd al-Qâdir al-Gîlânî a été beaucoup lu par les derviches turcs, et pas uniquement chez les *Kâdirî*. Ses principaux ouvrages concernent, en fait, la mystique en général et non pas la voie suivie par une confrérie en particulier. Nous avons trouvé, dans les bibliothèques de nos couvents, ses principaux traités : *Al-Gunya li-tâlibî tarîq al-haqq* (DB) et *Al-Futûh al-ghayb* (DB), mais aussi le *Al-Fath al-rabbânî wa al-fayz al-rahmânî* (TA ; DB). Ces ouvrages ont été imprimés à l'époque ottomane et dans la Turquie contemporaine[110].

Grand classique, le *Kashf al-mahjûb* (GM) du mystique iranien al-Hujwîrî (m. 1072) est le plus ancien traité persan de soufisme et n'a pas manqué d'attirer l'attention en Turquie. Il se présente comme l'une des plus complètes introductions à la mystique islamique. Son auteur, hanbalite, a cherché un consensus entre la théologie et le soufisme, accusant d'hérésie les partisans de al-Hallâj. En outre, de l'avis de Reynold Nicholson, il a été le premier à avoir établi une classification des écoles du soufisme en activité de son temps[111]. Mais, les parties de son ouvrage qui ont été sans doute

108) Cf. Jacqueline Chabbi, "'Abd al-Kâdir al-Djilânî personnage historique, quelques éléments de biographie", *S.I.*, XXXVIII, 1973, pp. 104 *sq.* et R. S. Bhatnagar, *Dimensions of Classical Sûfî Thought*, Motival Banarsidass, Delhi, 1984, pp. 86-88.

109) Jacqueline Chabbi, "'Abd al-Kâdir al-Djilânî personnage historique, quelques éléments de biographie", art. cit., pp. 104. Voir aussi W. Heffening, U. Schacht, "Hanâbila", *E.I.*$^2$, III, p. 164 et W. Braune, "'Abd al-Kâdir al-Djilânî", *id.*, I, pp. 71-72.

110) Cf. l'excellent article de Süleyman Uludağ, "Abdülkâdir-i Geylânî" dans une toute nouvelle et prometteuse version typiquement turque de l'*Encyclopédie de l'Islam* intitulée *İslam Ansiklopedisi* (I, pp. 234-239) et éditée par le Türkiye Diyanet Vakfı.

111) Cf. sa préface à 'Ali b. 'Uthmân al-Jullâbî al-Hujwîrî, *The Kashf al-Mahjûb, the Oldest Persian Treatise on Sufiism*, Luzac and Company, Londres, 1976, pp. XIII-XIV.

les plus consultées et commentées, sont celles qu'il a consacrées à la terminologie du soufisme, domaine qui serait resté hermétique pour les non-initiés sans un tel guide. Aujourd'hui encore, ses définitions, telles celles du *hâl* (état), du *vakt* (temps), du *makâm* (station), etc., font foi chez ceux qui font des recherchent sur le soufisme, derviches et universitaires[112]. Avec le *Awârif al-ma'ârif* (DB) de Shihâb al-dîn Omar al-Suhrawardî (m. 1234-35)[113], nous découvrons un manuel à l'usage des couvents, un *vade mecum* pour *şeyh*, comme l'a écrit Spencer Trimingham[114], où le soufisme se mêle à la *fütüvvet*, cette forme de compagnonnage et de chevalerie mystique qui, sous la forme turque du *âhîlik*, a marqué de nombreuses confréries dans l'Empire ottoman[115].

La réflexion sur la doctrine de Muhyiddin Arabî ne s'est pas limitée au seul commentaire de ses œuvres. On connaît en effet de grands auteurs qui, fort de leur compréhension du maître, se sont lancés à leur tour dans des créations ayant acquis une originalité propre sans sortir cependant de l'univers akbarien. Parmi ceux dont les couvents ont accueilli les écrits, il faut citer en premier le *Mantiq al-Tayr* (DM ; TA ; MG) de Farîd al-dîn Attâr dont l'auteur fut avec Jâmî le représentant le plus significatif de l'épopée mystique persane. Comme son titre l'indique (le langage des oiseaux), ce récit philosophique décrit la quête de plusieurs oiseaux à la recherche de l'Unité, laquelle s'est révélé finalement *en eux-mêmes*, image de la multiplicité qui s'est retrouvée Une[116]. L'ouvrage de Farîd al-dîn Attâr s'inscrit dans une tradition de "récits de l'oiseau" qui a commencé avec Avicenne et s'est poursuivi à travers Ahmad Ghazâlî[117]. Le *Mantiq al-Tayr* a inspiré Gülşehrî (XIV[e] siècle), le deuxième grand représentant de la mystique anatolienne après Yunus Emre, qui l'a parodié et adapté au monde mystique turc, en lui adjoignant, par exemple, un manuel de règles liées à la *fütüvvet*[118]. Le *Pend-nâme* (DM ; TA ; Uş ; HS ; DB) de Attâr, portant sur la morale, a acquis une grande popularité dans les milieux soufis turcs. Les

112) *Id.*, pp. 367-392 et Mahmud Husain Siddiqui, *The Memoirs of Sufis written in India*, Maharaja Sayajirao University of Baroda, Baroda (India), 1979, pp. 29-55.

113) Traduction turque de İrfan Gündüz et H. Kamıl Yılmaz sous le titre *Tasavvufun esasları, Avarif ül-maarif*, Vefa N., Istanbul, 1991.

114) *The Sufi Orders in Islam*, Clarendon Press, Oxford, 1971, p. 29.

115) Sur ce dernier point, voir le long article de A. Gölpınarlı, "İslam ve Türk illerinde Fütüvvet teşkilâtı ve kaynakları". *İstanbul Üniversitesi İktisât Fakültesi Mecmuası*, XI, 1-4, 1952, pp. 3-354 et les pages qu'il consacre aux relations entre *fütüvvet* et *Mevleviyye* dans son *Mevlana'dan sonra mevlevilik*, *op. cit.*, pp. 304-305.

116) Cf. Edward G. Browne, *A Literary History of Persia*, New York, 1906, II, pp. 512 *sq.*; Hellmut Ritter, "'Attar", *E.I.*[2], I, pp. 775-777. Le *Mantık ül-Tayr* a été traduit en français en 1857-60 par Garçin de Tassy : *La poésie mystique et religieuse chez les Persans d'après le "Mantiq ut-tair"*, Paris.

117) Voir l'analyse par Henry Corbin de cette thématique chez ces trois auteurs ; *Avicenne et le récit visionnaire*, L'île verte, Berg International, Paris, 1979, pp. 180 à 220.

118) Texte édité par Ağâh Sırrı Levend avec une introduction ; Gülşehrî, *Mantıku'T-Tayr*, Türk Tarih Kurumu Basimevi, Ankara, 1957.

ouvrages de trois autres auteurs mystiques, parmi les plus grands représentant de l'école d'ibn Arabî, ont également trouvé place dans les bibliothèques des couvents. Le premier est les *Lama'ât* (Uş.) de Fakhr al-dîn Irâqî (m. 1289) qui a été un élève de Sadr al-dîn Qûnawî, principal disciple d'ibn Arabî, et l'ami de Mevlâna Celâleddîn Rûmî[119]. Le deuxième est le *Gulshan-i râz* (TA ; AM ; MG) de Shabistarî (m. 1292-93) souvent présenté comme l'une des meilleures introductions au soufisme après ibn Arabî. Ce petit traité répondait aux questions posées par un soufi sur les points du mysticisme les plus contestés. Il a donné lieu, comme cela est de coutume en Orient, à une longue tradition de commentaires[120]. Enfin, le troisième représentant de l'Akbarisme, dont on retrouve plusieurs ouvrages dans les couvents, est l'arabe Abd al-Ghânî al-Nâbulusî (m. 1731), *kâdirî*, *nakşibendî* et sympathisant des *Mevlevî*, originaire de Syrie, qui a laissé de nombreux disciples dans l'Empire ottoman[121]. Son commentaire des *Fusûs al-hikam* (DB ; MG) et son court opuscule sur les règles de la confrérie *mevlevî*, *Al-uqûd al-lu'lu'iyya fî tarîq al-sâda al-Mawlawiyya* (DM) sont connus[122]. Ainsi que l'a écrit un philosophe syrien, Bakri Aladdin, qui a consacré une énorme thèse de doctorat à la vie et à la doctrine de ce mystique, "l'éducation spirituelle des nouveaux adeptes [des confréries] doit être basée, d'après Nâbulusî, sur un enseignement théorique de la *wahdat al-wujûd*. C'est un point notable qui constitue une part de l'originalité de Nâbulusî". Plus loin, il ajoute, ce qui n'est pas sans intérêt, que "l'enseignement de Nâbulusî est axé sur une doctrine (*wahdat al-wujûd*) qui ne contredit pas l'activité mystique des *turuq* [des confréries] ; au contraire, elle leur sert de fondement théorique malgré la réticence de certains milieux juridiques vis-à-vis de l'école d'ibn Arabî"[123].

Les ouvrages étudiés ci-dessus se trouvaient généralement sur les étagères des bibliothèques de couvents quelle que fut la confrérie à laquelle ils appartenaient. Mais il existait encore de nombreux autres textes fondateurs de l'idéologie mystique qui délivraient un enseignement concernant

119) Cf. H. Massé, "'Irâkî, Fakhr al-Dîn Ibrâhîm 'Irâkî Hamadânî", *E.I.²*, III, pp. 1302-1303 ; Edward G. Browne, *A Literary History of Persia, op. cit.*, III, pp. 124-132.

120) Il a été traduit en turc et commenté par A. Gölpınarlı ; *Gülşen-i Râz şerhi*, Millî Eğitim Basimevi, Istanbul, 1972. Sur ce livre, voir aussi Henry Corbin, "La philosophie islamique depuis la mort d'Averroës jusqu'à nos jours", dans *Histoire de la philosophie*, La Pléiade, Paris, 1974, III, pp. 1121-1122.

121) Cf. Muhammad Ahmad Darnîqa, *Al-tarîqa al-Naqashabandiyya wa'l-'ulâmahâ* (la confrérie *naqashabandiyya* et ses *ulâma*), Tripoli, 1977, pp. 94-103 ; W. A. S. Khalidi, "'Abd al-Ghanî b. Ismâ'îl al-Nâbulusî", *E.I.²*, I, p. 62 ; Barbara Kellner-Heinkele, "'Abd al-Ganî an-Nâbulusî and his Turkish Disciples", *Revue d'histoire maghrébine*, 59-60, octobre 1990, pp. 107-112.

122) Sur ce dernier ouvrage, voir Süleymân Sadeddîn Müstakim zâde, *Tuhfe-i hattatîn*, Istanbul, 1928, p. 49.

123) *'Abdalganî an-Nâbulusî (1143/1731), œuvre, vie et doctrine*, thèse de doctorat d'état, inédit, Paris, 1985, pp. 164-165.

une voie particulière plutôt qu'une autre, bien qu'il faille là aussi user de prudence. Comme nous le montrerons dans la deuxième partie de ce chapitre qui abordera la question des confréries, les interférences de toute espèce entre couvents liés à des ordres parfois éloignés les uns des autres étaient fréquentes et ont pu faciliter les échanges intellectuels et le passage de livres qui n'étaient pas des classiques de mystique générale. Au nombre de ces derniers textes, il faut surtout retenir les discours, sermons, admonitions et propos des fondateurs éponymes de confréries et de leurs disciples célèbres, et jusqu'aux *şeyh* qui ont dirigé les couvents. A ce genre littéraire correspondent en général les livres connus sous le titre de *mektûbât* (lettres) ou de *makalât* (propos). Nous ne citerons que les titres des plus connus parmi ces ouvrages tels qu'ils sont apparus dans les catalogues que nous avons dépouillés. Pour la confrérie *nakşibendî*, on trouve les *mektûbât* de Muhammad Ma'sûm et de İmâm Rabbânî (Ahmed Sirhindî), les *makalât* de Şeyh Murâd et d'autres *risâle* (livres) des şeyh et sur les *şeyh* suivants : Mollâ İlâhî, Abdullâh Kaşgarî, Mevlânâ Hâlid Nakşbendî, etc. On rencontre aussi les *makalât* de Hâcı Bektaş Velî et la *risâle* de Virânî Baba, pour les Bektachis, les *makalât* de Şeyh Üftâde et les *mektûbât* de İbrâhîm Gülşenî, de Ahmed Sezâî pour les *Halvetî* [124].

— *Hagiographies*

Il n'est guère besoin d'insister sur l'importance que les hagiographies occupent dans le soufisme. L'enseignement qu'elles ont transmis n'a pas la profondeur et la concision de celui des œuvres proprement philosophico-théologiques que nous avons vues ci-dessus, mais il n'en restait pas moins accessible à un public plus large. Cette forme de transmission, c'est l'"exemple" et l'adage. La trame romanesque, c'est-à-dire la vie du saint avec ses déboires et ses réussites, à la manière d'un roman historique, procure chez le lecteur soufi un certain plaisir que la lecture d'ouvrages ardus aurait amoindri et annihilé. Sans transmettre un enseignement profond et structuré, cette littérature a fourni néanmoins le cadre conceptuel dans lequel une logique mystique particulière, propre à une confrérie donnée, pouvait s'intégrer. Ainsi, pour ne prendre qu'un exemple, l'histoire du saint hétérodoxe Hâcı Bektaş Velî met en jeu des situations qui ne sont pas sans heurter les docteurs de la religion, à la différence des hagiographies de saints *nakşibendî*, très orthodoxes.

124) La bibliographie concernant ces différents personnages est bien trop longue pour être mentionnée ici. On se reportera aux histoires de la littérature ottomane ; M. Fuad Köprülü, *Türk edebiyatı tarihi* (Histoire de la littérature turque), 3e éd., Ötüken, Istanbul, 1981 ; Alessio Bombaci, *Histoire de la littérature turque*. (trad fr. Irène Melikoff), Librairie C. Klincksieck, Paris, 1968, et au premier volume consacré aux *şeyh* soufis de l'ouvrage bio-bibliographique de Mehmed Tâhir, *Osmanli müellifleri* (Les écrivains ottomans), Istanbul, 1334, (transcription en turc moderne ; Meral Y., Istanbul. s.d.)

Avant d'en venir aux *gestes* de fondateurs de confréries, nous aimerions procéder, comme nous l'avons fait ci-dessus avec les ouvrages de théologie mystique, c'est-à-dire mentionner d'abord les grands ouvrages hagiographiques qui ont été consultés dans l'Empire ottoman et que possédaient la plupart des couvents. Ces quelques classiques demeurent encore et resteront une source d'information tout à fait exceptionnelle pour les soufis comme pour les universitaires.

Deux des plus anciennes et illustres sommes hagiographiques, écrites en arabe, et qui ont plus ou moins été reprises par toutes celles qui ont suivi, sont celles de Abd al-Rahmân Muhammad b. Husayn el-Sulâmî (m. 1021), le *Kitâb al-tabakat al-sûfiyya*, et de Tâj al-dîn al-Subkî (m. 1370), les *Tabakat al-shafiyya al-kubrâ*. Mais on ne peut affirmer que celles-ci, même si elles ont été utilisées par les auteurs turcs d'hagiographies, étaient une lecture fréquente des *şeyh* de couvents, qui semblent leur avoir préféré des hagiographies persanes plus tardives, sans doute parce qu'elles étaient écrites en une langue qui leur était plus familière et parce qu'elles concernaient des traditions mystiques et des personnages liés à l'aire turco-iranienne. Deux grands noms ont marqué la tradition hagiographique ottomane, Farîd al-dîn Attâr (m. 1230) et Abd al-Rahmân Jâmî (m. 1492). On doit également citer Taşköprüzâde (m. 1561) et Husayn Vâ'iz Sâfî (XV^e siècle). Les ouvrages biographiques de ces cinq auteurs ont été rapidement traduits en turc, parfois augmentés d'annexes concernant les mystiques turcs, et ont constitué une source d'information intarissable pour les biographes ottomans[125]. Le *Tezkeret ül-evliyâ* (DR ; DM) de Attâr[126] qui comprend les biographies de 70 saints a été traduit une nouvelle fois, il y a quelques années seulement, par un *şeyh nakşibendî* bien connu, Mehmed Zâhid Kotku. Le texte d'Attâr se termine par un long exposé sur le mystique Mansûr al-Hallâj (m. 922) que les travaux de Louis Massignon nous ont fait connaître et dont l'influence sur les confréries turques est très nette[127]. C'est cependant le *Nefahât al-üns* de Jâmî (TA ; DB ; MG ; AB) qui est resté le livre de référence par excellence avec environ 606 biographies de soufis arabes et iraniens et quelques turcs seulement[128]. Il en existe une version en turc oriental par Alî Şîr Nevâyî[129] qui l'a complété avec les

125) Sur les livres biographiques chez les Ottomans, voir la note de Mehmed Akkuş et Ali Yılmaz en introduction à l'édition en caractères latins du *Sefîne-i evliyâ* de Hüseyin Vassaf (1 vol. publié, Seha N., Istanbul, 1990), pp. 15-20.

126) Traduit en français par A. Pavet de Courteille en 1889-90 (réédité en 1976 sous le titre *Le mémorial des saints*, Ed. du Seuil, Paris), et en anglais, en 1905-07, par Reynold Nicholson (*The Tadhkiratu 'l-awliyâ of Shaikh Faridu 'd-din 'Attâr*, London-Leyde, réédité en 1959).

127) Cf. Louis Massignon, "La légende de Hallacé Mansur en pays turcs", *R.E.I.*, 1941-46, pp. 93-139

128) Edité à Téhéran, 1336 sh./1957. Traduit en français par Silvestre de Sacy dans *Not. et ext. des mss. BN*, XII, 1831, pp. 287-436.

129) Edité en transcription par Kemal Eraslan, *Nesâyimü 'l-mahabbe min şemâyimi 'l-fütüvve*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, Istanbul, 1979.

biographies de mystiques turcs d'Asie centrale et d'Inde et a porté le nombre des biographies à 770. L'œuvre de Jâmî a gagné la célébrité dans l'Empire ottoman grâce à la traduction de Lâmî Çelebî qui lui a adjoint les vies de 48 saints anatoliens[130]. Le troisième ouvrage biographique est le *Şakâ'ik-i nu'mâniyye* de Taşköprüzâde (DB) comprenant 521 biographies dont 150 concernent des soufis. Il a été traduit de l'arabe par Mecdî Mehmed Efendi, avec autorisation de l'auteur, et on lui connaît plusieurs volumes d'annexes (*zeyl*) composés jusqu'au début du XX[e] siècle[131]. Le quatrième et dernier ouvrage auquel nous nous intéresserons est le *Rashahat al-ayn al-hayât* (MG) de Husayn Vâ'iz Sâfî, écrit en 1497-98 et traduit en 1585[132], qui traite surtout des saints d'Asie centrale et de Turquie ayant appartenu aux ordres *yesevî* et *nakşibendî*.

— *Poésie soufie persane*

La poésie persane n'a pas été étudiée et appréciée dans les seuls couvents de derviches. C'est à travers elle qu'il était de tradition de s'initier à la langue persane dans l'Empire ottoman. Outre le message mystique qu'elle a transmis, la poésie persane a donc été l'une des principales sources d'inspiration des Belles Lettres turques[133]. L'un des classiques de cette poésie est le *Mesnevî* de Celâleddîn Rûmî et les couvents de l'ordre des derviches tourneurs, de même que les "maisons du *Mesnevî*" (*dâr ül-Mesnevî*) où ce poème était lu et commenté, doivent être considérés non seulement comme des hauts-lieux du soufisme, mais également comme des centres de culture iranienne et d'enseignement de la langue persane. Au début du XX[e] siècle encore, voyageurs et diplomates iraniens recevaient toujours un accueil privilégié des membres de cette confrérie, à Istanbul comme au Caire[134]. La formation des *Mevlevî* turcs impliquaient une connaisance solide de la langue et nombre d'entre eux ont été des professeurs de persan

130) Imprimé en 1270/1853-54, à Istanbul, sous le titre *Nefahât ül-üns min hazarât 'il-kudüs*. Il existe une version en caractères latins de Abdülkadir Akçiçek, Sağlam Kitabevi, Istanbul, 1981.

131) Réédité en fac-similés en 1990 avec 4 volumes de *zeyl* et des index extrêmement détaillés pour chacun de ces volumes, par les éditions Çağrı ; *Şakaik-i nu'maniye ve zeyilleri*, éd. Abdülkadir Özcan. Sur l'auteur, on pourra consulter ; Behcet Gönül, "İstanbul kütüphanelerinde al-Şakaik al-nu'maniyye tercüme ve zeyilleri", *Türkiyat mecmuası*, VII-VIII/2, 1945, pp. 151-152.

132) Lucknow, 1912. Trad. tur. Istanbul, 1291/1874-75. Il existe une version en caractères latins de Fazıl Kısakürek, publiée en 1983 (3[e] éd.), Kamer N., Istanbul.

133) Sur ce point, on peut consulter l'ouvrage très détaillé de Mohammad Emin Reyâhi, *Zabân ve âdab-e fârsi dar qelâmrâv-e osmâni* (Langue et littérature persane dans l'Empire ottoman), Téhéran, 1369 Sh. / 1990. Un chapitre est consacré à la littérature *mevlevî* (pp. 91-103). Voir aussi 'Abbas Mohrin, *Târikh-e zabân ve adabiyyât-e Irân dar khârej-e Irân* (Histoire de la langue et de la littérature iranienne hors d'Iran), Téhéran, 1352 Sh. / 1973, pp. 230-233.

134) Cf. Khân Malek Sâsâni, *Yâdbudhâ-ye sefârat-e Istânbul* (Souvenirs d'un voyage à Istanbul), Téhéran, 1345 Sh. / 1966, pp. 166 *sq.* ; *Safarnâme-ye Hâjji Ibrâhim 'Ali Pir-zâde 1303-1306 A.D.*, (éd. Hafez Farmanfarmayan). Université de Téhéran, 1963-65, II, pp. 173 *sq.*

distingués. Veled Çelebi par exemple, l'un des derniers grands maîtres de cet ordre au début du XX[e] siècle, a écrit une grammaire de persan[135].

Toutefois, d'autres ouvrages classiques de poésie persane avaient acquis une célébrité au moins égale dans les milieux mystiques et culturels. Les catalogues de la plupart des biliothèques de couvents que nous avons étudiés en possèdent la trace. Il s'agit du *Gülistân* (La roseraie, TA ; Uş ; MG ; HE) et du *Bostân* (Le jardin, DM ; DB ; MG ; MB), tous deux de Sa'dî Shîrâzî (m. 1292), l'un des plus grands poètes de Perse, auxquels on doit ajouter le *Divân* de Hâfız (XIV[e] siècle) (DM ; TA ; DB ; Uş ; MG ; HE). Il faut aussi retenir les noms de Omar Khayyam (XI[e] siècle), Nizâmî, Attâr (XII[e] siècle) et Jâmî (XV[e] siècle). Les classiques persans ont toujours été au cœur de l'éducation littéraire et les Ottomans, en même temps qu'ils ont emprunté à la littérature iranienne sa métrique et ses formes, se sont empreints de ce moralisme à la fois mystique et pratique qui était la caractéristique de ces poètes. Maintes fois imité, le *Gülistân* apparaît, en fait, comme un recueil d'anecdotes morales, et la "mystique" qui s'en dégage n'est guère plus qu'une éthique. Cet ouvrage, ainsi que le *Bostân*, sont le fruit de multiples observations et ont été conçus à la suite de plusieurs voyages qui ont conduit le poète dans tous les coins du monde musulman, l'Iran, l'Inde, l'Irak, la Syrie, le Hijaz, le Yemen et l'Afrique du Nord. Sa'dî n'en ignorait pas moins le soufisme ; il a été, à Bagdad, sous l'influence du grand Shihâb al-dîn Suhrawardî. Mais le poète est resté le partisan d'un mysticisme social et modéré, mysticisme qui est, sur bien des points, à l'opposé de celui de Mevlânâ Celâleddîn Rûmî. Le charme réel de Sa'dî et le secret de sa popularité résident dans le fait, ainsi que l'écrit E. G. Browne, que tout un chacun peut trouver quelque chose dans ses écrits, les plus grands et les plus petits, les plus raffinés et les plus vulgaires. Ses œuvres sont comme un microcosme oriental, dans ses aspects les plus beaux comme les plus terribles, et ce n'est pas sans bonne raison que, là où la langue persane était étudiée, ses œuvres se sont trouvées, pendant six siècles et demi, les premiers livres placés entre les mains de l'étudiant[136].

Chez le poète Hâfız qui a été aussi populaire, sinon plus, que Sa'dî, la mystique avait pris les couleurs de l'hérésie et le poète se présentait lui-même volontiers comme buveur, libertin et volage. Ses poésies étaient une ôde à la brièveté de la vie, au vin, à l'ivresse, à la taverne, à l'amour. Néanmoins, de nombreux soufis ont avancé que Hâfız utilisait un langage voilé et jouait avec les métaphores mystiques. Ceux qui ont défendu l'orthodoxie

135) Cf. Mehmed ibn Mevlânâ Veled el-mesnevîhân, *Lisân-i fârisî* (La langue persane), Istanbul, 1327/1909, 262 pages.

136) Cf. Tahsin Yazıcı, "Sa'di", *İ.A.* ; Alessio Bombaci, *Histoire de la littérature turque*, (trad. I. Mélikoff), L. C. Klincksieck, Paris 1968 ; E. G. Browne, *A Literary History of Persia*, Cambridge, 1902, II, pp. 525 *sq.*, 531-532. Sur Sa'dî et le soufisme, voir surtout Abdolhoseyn Zarinkub, *Jastaju dar tasavvof-e Iran*, Téhéran, 2 éd., 1363 Sh. / 1984, I, pp. 226 *sq.*

du poète soutenaient qu'il fallait attribuer un sens supérieur aux expressions impies dont il faisait un usage abondant. On devait, par exemple, lire "couvent" et "ambroisie divine" derrière les mots "taverne" et "vin"[137]. Muhammad Iqbâl, poète et réformateur musulman pakistanais, a donc conseillé à ses lecteurs de se méfier des écrits du poète, mais il n'a pu s'empêcher lui-même d'imiter son style poétique[138].

— *Poésie soufie turque*

Les couvents ont été plus que des centres d'éducation mystique ou de retraite ascétique. Il faut les considérer, en fait, comme de véritables centres culturels. Ils étaient rarement fermés au monde et, même si les derviches de certains ordres pratiquaient le célibat, le *tekke* n'en était pas moins accessible aux visiteurs qui pouvaient également prendre part aux cérémonies. Il y avait une seule exception, chez les Bektachis, qui ne toléraient pas la présence de profanes lors de leurs cérémonies d'initiation. Toutefois cette dernière confrérie n'était pas imperméable aux influences extérieures; elle avait été, entre autres, une des rares à avoir adopter les femmes sur le même plan que les hommes. Cette ouverture des couvents de derviches sur le monde extérieur et cette tradition de centre de culture sacrée comme profane font que l'on ne doit pas être étonné de découvrir dans les bibliothèques de ces institutions une littérature non mystique. Précisons cependant que les poètes et prosateurs turcs ne peuvent être considérés comme des "romanciers", des "poètes" ou des "hommes de lettres" dans le sens où nous l'entendons aujourd'hui dans le monde occidental. Plus précisément, en islam, il est rare qu'un poète ne soit pas philosophe en même temps, ou qu'un philosophe n'utilise pas le véhicule de la poésie pour transmettre son message. On oppose généralement deux littératures turques, l'une dite populaire, l'autre classique. La plupart des textes représentatifs de ces deux formes littéraires sont présents dans les bibliothèques des couvents, mais il est évident que ces ouvrages s'adressaient à des lecteurs différents. Du reste, ces littératures ont subi, à des degrés variés et sous des formes diverses, l'influence du mysticisme. Nous allons essayer de voir brièvement, pour chacune de ces littératures, quelles sont la place et l'incidence qu'elles ont eues sur le développement du soufisme et sur la sociabilité mystique turque.

Certains poètes turcs ont été, il faut l'admettre, plus marqués par le soufisme que d'autres. Mais il restait difficile, néanmoins, en Anatolie, de se soustraire à l'influence de la mystique, principalement parce que les

137) Sur Hâfız, voir Baron Carra de Vaux, *Les penseurs de l'Islam*, Paul Geuthner, 1923, IV, pp. 277-292 ; M. P. N. Khanlari, "Hafiz de Chiraz", dans *L'âme de l'Iran*, (éds. R. Grousset, L. Massignon, H. Massé), Albin Michel, Paris, 1951, pp. 153-177.

138) Cf. Mohammad Iqbal, *L'aile de Gabriel*, (trad. Mirza Saïd-uz-Zafar Chaghtaï et Suzanne Bussac), Albin Michel, Paris, 1977, p. 143.

grands représentants de la littérature populaire turque étaient des derviches. "L'élément soufique finit par devenir, chez les Turcs, un genre littéraire" (Alessio Bombaci[139]). Le plus grand auteur populaire, Yunus Emre (début du XIVe siècle), a inconstestablement marqué l'histoire de cette littérature et sa poésie en vers syllabiques a connu un succès foudroyant à l'époque seldjoukide, sous les Ottomans et encore de nos jours. La littérature populaire a été traversée par plusieurs courants mystiques, en règle générale d'origine hétérodoxe en raison des vieilles croyances animiques et chamaniques qui restaient toujours très fortes dans les milieux populaires. Assez proches les uns des autres, ces courants ne se séparaient que sur des points de doctrine. Ils ont modelé, chacun à leur manière, cette littérature populaire qui constituait le principal réservoir de chants mystiques (*ilâhî*) grâce auxquels l'idéologie soufie allait se maintenir et imprégner l'esprit de la clientèle des couvents. Comme nous l'avons signalé plus haut, les *ilâhî*, mieux que n'importe quel autre instrument pédagogique, allaient parfaire l'éducation du derviche illettré. Deux éléments ont favorisé ce type de chant soufi : premièrement, il n'exigeait pas d'être lu et un accompagnement musical le rendait attrayant, deuxièmement, la langue dans laquelle il avait été rédigé n'était pas celle de la nomenklatura, forgée à l'imitation des règles de la prosodie arabe et persane, et que le peuple comprenait difficilement: autant de facteurs permettant son expansion parmi les simples. Abdülbaki Gölpınarlı considère que trois courants mystiques hétérodoxes se sont partagés la littérature populaire turque. Le premier est purement soufi, le deuxième alévi-bektachi, le troisième *melâmî-hamzâvî*[140]. Tous trois sont marqués par Yunus Emre et par les bardes anatoliens. Le deuxième courant se distingue du premier en ce qu'il insiste plus sur la mystique des lettres, le houroufisme, qu'il cache mal une influence chi'ite et possède une terminologie propre. En effet, alors que le premier courant incarne un soufisme pur, doctrinal, le deuxième courant représente déjà l'esprit d'un ordre social tribal, l'Alévisme, ou d'une confrérie, le Bektachisme. Il est l'illustration d'une structure de sociabilité avec ses rites, ses cérémonies, ses pratiques et son jargon propre. Le troisième courant procède d'une réaction à l'intérieur même du soufisme, des ordres soufis, et s'inspire de l'esprit de la *melâmetiyye*, plus particulièrement, de derviches qui désireux de ne rechercher que le Vrai dans son extrême pureté ont rejeté en bloc les rites et les pratiques des confréries. Leurs principaux représentants sont Hâcı Bayrâm Velî (m. 1430), Emîr Sikkînî (m. 1476) et Hamza Bâlî Bosne-

139) *Histoire de la littérature turque, op. cit.*, p. 46. Sur l'influence du soufisme sur la littérature turque, voir M. Fuat Köprülü, *Türk edebiyat tarihi* (Histoire de la littérature turque), (1 éd. 1926), 3e éd. Ötüken, Istanbul, 1972, pp. 119-130.

140) Cf. A. Gölpınarlı, *Halk edebiyatımızda zümre edebiyatları, Yunus Emre, Hacı Bayram-ı Veli, Eşrefoğlu, Kaygusuz Abdal, Seyit Seyfullah, Pir Sultan Abdal*, (La littérature de groupes [religieux] dans notre littérature populaire, Yunus Emre, Hacı Bayram-ı Veli, Eşrefoğlu, Kaygusuz Abdal, Seyit Seyfullah, Pir Sultan Abdal), pp. 360-375.

vî (m. 1573)[141]. Les thèmes propres au premier courant sont ceux qui reviennent dans les poésies de Yunus Emre ; il s'agit de la recherche de Dieu décrit sous les traits de l'"Ami", l'amour sacré, l'extase (*vecd*), autant de points qui en feraient presque un Hâfız turc[142]. C'est dans ce réservoir de poésies mystiques que les *şeyh* de confréries ont cherché, au fil des siècles, les textes des *ilâhî* qui allaient être chantés par les derviches au rythme des *zikr*. Nous ne nous attarderons pas plus sur ce sujet, qui a déjà été abordé plus haut. Ajoutons cependant, en ce qui concerne les *ilâhî*, qu'il existait également dans les bibliothèques des couvents des recueils de ces poésies appellés *cönk*, ouvrages que nous étudierons ci-dessous dans le paragraphe concernant la littérature technique.

Les derviches lettrés lisaient également les auteurs classiques ottomans dont la langue fleurie, profondément inspirée par le style arabo-persan, exigeait de son lecteur une parfaite éducation littéraire. Il n'est pas impossible de déceler une inspiration mystique dans les écrits de ces derniers. Bâkî (m. 1600), le plus grand représentant de la poésie lyrique ottomane, affectionnait les thèmes érotico-mystiques, l'éphèbe et le vin, thématique que l'on va retrouver chez tous ceux qui l'ont suivi. Fuzûlî occupe une place à part car il a été considéré comme un grand soufi, surtout dans les milieux alévis-bektachis à cause de son appartenance au chi'isme[143]. La tradition érotico-mystique et l'imitation persane s'est poursuivie avec Atâ'î (m. 1634), Nef'î (m. 1635), Nâbî (m. 1712). Mais ce sont les deux plus grands poètes de l'époque des tulipes (début du XVIII[e] siècle), Nedîm (m. 1702) et Galip Dede (m. 1799) qui sont vus comme les "seuls poètes authentiques de la littérature ottomane" (Alessio Bombaci)[144]. Le premier, même s'il restait sous l'emprise de la phraséologie persane inspirée de la mystique, n'avait aucun attrait pour le soufisme[145]. En revanche, le second qui était un des plus célèbres *şeyh* du prestigieux couvent *mevlevî* de Galata à Istanbul, est l'auteur d'un gigantesque poème de quatre-mille distiques environ consacré à la beauté et à l'amour (*Hüsn ü aşk*)[146]. Il est question bien en-

141) Sur ces personnages, voir A. Gölpınarlı, *Melâmilik ve melamiler*, Devlet Matbaası, Istanbul, 1931, pp. 33 *sq.*, 40-47, 72-77 ; Mustafa Kara, "Melâmetiye", dans *Prof. Dr. Sabri F. Ülgener'e armağan*, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası, cilt 43, sayı 1-4, 1984-1985, pp. 580-581.

142) Sur Yunus Emre, voir M. Fuat Köprülü, *Türk edebiyat tarihi, op. cit.*, pp. 265-269 ; A. Gölpınarlı, *Yunus Emre. Hayatı, op. cit.*, 1936 ; Alessio Bombaci, *Histoire de la littérature turque, op. cit.*, pp. 228-241.

143) Cf. A. Gölpınarlı, *Fuzûlî dîvânı*, İnkilâp ve Aka, Istanbul, 2 éd., 1961, pp. LIX-LXIII, LXXXVIII-LXXXVIX.

144) *Histoire de la littérature turque, op. cit.*, p. 327.

145) Cf. A. Gölpınarlı, *Nedim divanı*, İnkilâp ve Aka, Istanbul, 2 éd., 1972, p. XVI ; Alessio Bombaci, *Histoire de la littérature turque, op. cit.*, pp. 322 *sq.*

146) Cf. E. J. W. Gibb, *A History of Ottoman Poetry*, reprinted 1967, London, Luzac and Company, IV, pp. 175-206 ; A. Gölpınarlı, *Şeyh Galip Dede. Hayatı, sanatı, şiirleri* (Şeyh Galip Dede. Sa vie, son art, ses poésies), Istanbul, 1953 ; Sedit Yüksel, *Şeyh Galip. Eserlerinin dil ve sanat değeri* (Şeyh Galip. Intérêt linguistique et artistique de ses œuvres), Ankara, 1963.

tendu du pur amour mystique puisque le soufisme n'était plus utilisé chez Gâlip Dede comme un style littéraire, mais correspondait à un engagement intérieur. Concluons ce paragraphe sur la poésie classique turque en reprenant les remarques de A. Gölpınarlı : ce dernier a écrit que les derviches *mevlevî* avaient joué un grand rôle dans le développement de la littérature de Divân, c'est-à-dire de cour, et que cette littérature était pétrie de mysticisme. Il est même allé jusqu'à affirmer que ce sont les *Mevlevî* qui ont excellé dans ce genre, étant donné que leurs œuvres étaient tout à fait adaptées au cadre technique et esthétique de cette littérature, en raison de leur formation : la connaissance parfaite du persan et du *Mesnevî* de Celâleddîn Rûmî[147]. Il ajoute que les poètes *mevlevî* étaient beaucoup plus sincères dans leur usage de la terminologie soufie, ce qui les distinguait des autres poètes, dont Bâkî, pour lesquels le soufisme n'était qu'un artifice et un genre littéraire. Quoique discutable, l'hypothèse de A. Gölpınarlı n'en a pas moins un intérêt certain pour nous. Quel était le point de vue des derviches sur ce point ? Savaient-ils reconnaître les auteurs classiques qui étaient de vrais soufis, et que pensaient-ils des autres ?

— *Littérature technique*

Avec ce dernier point, nous abordons une dimension particulière de la littérature de *tekke* qui s'est développée bien après l'apparition et l'âge d'or du soufisme. C'est sur elle que repose l'institution du couvent soufi proprement dite, ses règles, ses principes, son administration, sa pérennité, autant d'aspects liés, comme nous l'avons écrit plus haut, à une certaine *pratique* mystique qui, nonobstant le peu d'ancienneté de la littérature sur laquelle elle repose si on la compare aux textes fondateurs de l'idéologie soufie (étudiés ci-dessus), n'en a pas moins une histoire. Si la littérature théologico-mystique doit être considérée comme le "donneur de sens" de cette forme de sociabilité, il faut voir dans celle que nous avons qualifiée de technique le "mainteneur de sens". Elle est effectivement le garant de l'institution comme structure de sociabilité. Elle fournit une codification, une réglementation des actes qui font la pratique sociale : prières en commun, litanies, danses, chants. De même, elle fixe les règles à suivre dans l'administration politique des couvents, direction, transmission du pouvoir, hiérarchie, etc., en référence, comme cela se doit, aux textes des fondateurs de confrérie et à ceux des autorités soufies universellement reconnues. Cette littérature est, comme on peut s'en douter, à l'origine d'importantes innovations que de nombreux penseurs ont considérées, d'ailleurs, comme des déviations et des dégénérescences par rapport à la pureté de la voie mystique d'antan. En se donnant une assise temporelle et une position dans la cité, un peu à l'image de notre monachisme chrétien qui a quitté le désert pour s'enfermer dans les cloîtres, le soufisme a laissé

147) Cf. *Mevlana'dan sonra mevlevilik*, *op. cit.*, pp. 446-454.

beaucoup de sa pureté originelle. Encore faut-il rappeler que les couvents de derviches — le mot couvent traduit hélas très mal, il faut le reconnaître, l'idée de *tekke, zawiyâ* ou *hankâh* — sont, sur de nombreux points, différents des monastères chrétiens. La principale divergence réside dans l'ouverture au monde extérieur. Les derviches ne sont pas coupés de la communauté des croyants, l'*umma*, et leurs cérémonies sont, en règle générale, ouvertes aux profanes, alors que les monastères chrétiens se sont voulus à l'écart du monde d'une manière plus nette. Au Mont Athos, haut-lieu de l'orthodoxie, par exemple, les monastères préparaient le moine à la vie d'ermite. Celui-ci avait la possibilité ensuite, s'il se sentait appelé, de quitter l'institution et de se retirer "au désert" ou de poursuivre la vie en commun. Cela dit, de fortes tendances ascético-mystiques ont marqué également le soufisme et, dans de nombreux cas, des maîtres spirituels ont enseigné le renoncement au monde et les mortifications. La retraite forcée, l'internement dans des cellules de méditation pendant plusieurs jours sont des pratiques connues en mystique islamique. Cependant, le renoncement total au monde, à la communauté, n'a jamais fait l'objet d'une règle. Cette conduite résultait généralement de choix personnels ou pouvait s'appliquer, de l'avis des grands idéologues de cette voie mystique, par exemple, à quelques personnes choisies, mais ne devait constituer en aucun cas une règle de vie présentant cette conduite comme l'objectif à atteindre à travers toute pratique soufie. Il semble bien que le renoncement total restait réservé à une élite, vu qu'il risquait de bouleverser et de révolutionner la société islamique. Cette attitude n'avait guère été encouragée, du reste, avec la vie de couvent, comme nous le suggère le hadith bien connu : "pas de monachisme en islam".

Plusieurs genres distincts constituent la littérature technique des couvents. La sélection que nous avons faite s'appuie en partie sur la présence en plus ou moins grand nombre des ouvrages de cette espèce dans les catalogues des bibliothèques des couvents étudiés. L'ouvrage qui reprend, et résume en quelque sorte d'une manière générale, tous les autres types de textes réunis sous le titre de littérature technique est le *tarîkatnâme*, ouvrage que l'on peut traduire par "livre de la confrérie". Il servait à transmettre les us et coutumes d'un ordre spécifique ou d'un saint particulier, mais il n'a pas toujours répondu à un plan bien précis. Il était d'une grande utilité aux nouveaux reçus ainsi qu'aux membres de la confrérie. Les *tarîkatnâme* fournissent des renseignements sur les prières suivies par la confrérie, sur les litanies (*zikr*), mais surtout sur la chaîne de succession du *şeyh* (*silsile*) — chaque ordre possédant la sienne propre — à l'aide de tableaux, de listes et même de biographies détaillées[148]. La *silsile* représente, dans le ca-

148) Certains *tarîkatnâme* ont été édités à l'époque ottomane : cf., par exemple, Aziz Mahmûd Hüdâî, *Tarîkatnâme*, édité par le couvent *celvetî* de Hüdâ'î à Üsküdar, Istanbul, 1287/1870 ; Yusûf ibni Ya'kûb. *Menâkib-i şerîf ve tarîkatnâme-i pîrân ve meşâyih-i tarîkat-i âliyye-i hâlvetiyye*, Istanbul, 1290/1873.

dre de l'institution mystique, la principale source de légitimité[149]. C'est-à-dire que tout derviche peut savoir comment se structure exactement la tradition mystique à laquelle il appartient, quels ont été les maîtres spirituels de son initiateur, quels sont les intermédiaires qui séparent celui-ci des grands saints, des Califes et jusqu'au Prophète. Le nom du document sur lequel cette liste de successeurs est rédigée, ou dessinée sous la forme d'un tableau ou d'un arbre, est le *silsilenâme* ; il permet, d'une certaine manière, l'"identification" du *şeyh* ou du derviche. On pourrait même dire que ce document est un *pedigree*, et que, comme tel, il permet d'exposer ses quartiers de noblesse "confrériques" et de déceler les impostures. Nous pu constater, à l'époque actuelle encore, dans la ville d'Istanbul, à l'occasion d'une cérémonie de l'ordre des *Kâdirî*, qu'un visiteur de la province, descendant de *şeyh*, s'était fait reconnaître par le *şeyh* du couvent qu'il visitait après avoir déployé devant lui un long rouleau parcheminé, son *silsilenâme*, lequel document établissait de qui il était le fils, ou le disciple, et à quel ancêtre illustre et à quelle confrérie il était lié, et de même pour tous ses ascendants. Dans la société islamique, la "ligne de succession" constitue, comme l'a montré le sociologue Ernest Gellner, l'une des trois formes de légitimité aux côtés de celles constituées par le Livre (le Coran) et le consensus de la communauté[150]. Dans la Turquie républicaine, la violence des réformes kémalistes a entraîné la disparition de plusieurs traditions confrériques et les lignes de légitimité mystique, au point que l'on ne sait plus parfois si tel individu qui se prétend *şeyh* aujourd'hui l'est vraiment. Par conséquent, ce type de document — qui est toujours et clandestinement en circulation — revêt une valeur d'autant plus importante. La *silsile* est inséparable de l'*icâzetnâme*, c'est-à-dire du diplôme qui était conféré par un *şeyh* appartenant à une lignée rendue légitime justement par l'existence d'une *silsile* en bonne et due forme. Ces derniers documents étaient généralement la possession personnelle des derviches, un peu à l'image des diplômes de francs-maçons conférés par les loges maçonniques ; c'est ce qui explique qu'il s'en trouve guère dans les bibliothèques de couvents (Uş.), mais plutôt dans les archives privées, comme nous avons pu le constater *de visu*[151].

149) Par exemple, le *tarîkatnâme-i Karabaş Velî* (DB ; Uş.) pour la branche *karabaşiyye* de l'ordre des *Halvetî*, le *tarîkatnâme-i Hüdaî* (DB ; Uş. ; HE) pour l'ordre *celvetî*, le *tarîkatnâme-i nakşibendiyye* (ŞT) pour la *Nakşibendiyye*. D'autres ouvrages de titres différents contiennent des informations similaires comme, par exemple, le *usûl-i meşâyih-i hâlvetiyye* (Principes des *şeyh hâlvetî*) (Uş.), le *usûl-i tarîkat-i uşşâkî*, (Principes de l'ordre des *Uşşâkî*) (Uş.), etc.

150) Cf. "Doctor and Saint", dans Ernest Gellner, *Muslim Society*, Cambridge Studies in Social Anthropology, Cambridge University Press, London, 1981, pp. 115-116.

151) Nous avons analysé la question des *silsile* et des *icâzetnâme* à l'époque républicaine dans "Les *Nakşibendî* et la République de Turquie : de la persécution au repositionnement théologique, politique et social (1923-1990)", (à paraître dans *Tur.* en 1992). Nous avons également publié un *icazetnâme* inédit conféré pendant la République à un *şeyh* bektachi et provenant d'un fond d'archives privé : voir "Le *tekke* bektachi de Merdivenköy", art. cit., pp. 73-74.

Les *silsilenâme* existaient encore sous la forme d'ouvrages indépendants[152].

Les trois derniers points techniques auxquels des ouvrages ont été consacrés touchent de très près la cérémonie soufie proprement dite et concernent les pratiques sacrées et cultuelles qui sont distinctes des pratiques sociales et administratives sous lesquelles on peut ranger les *silsilenâme* et les *icâzetnâme*. Il s'agit des *evrâd*, des *zikr* et des *ilâhî*. Les *evrâd* sont des textes, généralement en arabe, lus ou psalmodiés au tout début de la cérémonie soufie, avant les litanies ou la danse, dans la mesure où l'ordre pratique cette dernière. Chaque *tarîkat* possède son *evrâd* propre, ce qui la distingue des autres confréries, alors que les mêmes *zikr* et *ilâhî* étaient souvent adoptés par plusieurs ordres[153]. L'*evrâd* rassemble des prières, des louanges à l'adresse de Dieu, du Prophète ou des compagnons. Compte tenu de sa place dans le soufisme, il a également suscité une abondante littérature de commentaire[154].

Nous avons déjà parlé des *ilâhî* et insisté sur ce qui faisait leur valeur. Les plus connus et les plus appréciés dans les cercles de derviches étaient rassemblés sous la forme de recueils auxquels on donnait le nom de *cönk* (Uş.). Un travail énorme a été entrepris par Rauf Yekta et le conservatoire de musique d'Istanbul au début de la période républicaine (après 1923) pour rassembler et éditer une partie de ce répertoire, textes et partitions[155]. L'étude des *ilâhî* n'est pas séparable de l'étude de la poésie mystique populaire turque et permet de comprendre comment fonctionnait un des canaux

152) *Silsile-i kâdiriyye* (DB ; TA), *Silsile-i tarîk-i hâlvetiyye* (DB ; Uş. ; TA), *Silsile-i celvetiyye* (MG ; TA), *Silsile-i nakşibendiyye* (DB ; Uş.), *Silsile-i hâlidiyye* (DB). On trouvera dans le *Mirât ül-mekasit fî daf'î ül-mafâsid* de Rif'at Efendi (Istanbul, 1293/1876, pp. 28-42) les *silsile* de la plupart des grandes confréries turque et arabe. Certains *silsilenâme* ont été réédités sous la République ; voir, par exemple : İsmâ'îl Hakkı Bursevî, *Celvetiye yolunda. Silsilenâme*, éd. Bediâ Dikel, Istanbul, 1981.

153) *Evrâd-i rufâ'î ve bedevî* (DB). *Evrâd-i sâdî ve kâdirî* (DB), *Evrâd-i Yahyâ el-Şirvânî* (Uş.), *Evrâd-i Hocâ Bahâüddîn Nakşbend* (Uş.).

154) Par exemple le *Şerh-i evrâd-i kâdiriyye* de Müstakîm zâde (DB ; Uş), qui a été imprimé à l'époque ottomane ; *Şerh-i evrâd-i kâdiriyye li-Müstakîm zâde*, Istanbul, 1260/1844. Voir la remarquable étude de Ernst Bannerth sur les *Halvetî* en Egypte et les pages qu'il a consacrées à la *silsilenâme*, à l'*icazetnâme*, aux *evrâd* et au *zikr* de cet ordre : "La Khalwatiyya en Egypte. Quelques aspects de la vie d'une confrérie", *Mélanges de l'institut dominicain d'études orientales*, 8, 1970, pp. 29 *sq*. 39-40, 45, 47-49. Voir aussi, du même auteur, sur la *Rüfâ'iyye*, "La *Rifa'iyya* en Egypte", *Mélanges de l'institut dominicain d'études orientales*, 10, 1970, pp. 1-35. Enfin, sur les *evrâd* en Turquie, on pourra conseiller l'ouvrage d'un des derniers grands *şeyh* de la confrérie *halvetî*, qui est décédé ces dernières années, Muzaffer Ozak, ouvrage dans lequel se trouve les textes arabes, la traduction turque et les commentaires des *evrâd* de plusieurs *tarîkat* : *Ziynet ül-kulûb*, Salâh Bilici Kitabevi, Istanbul, 1973.

155) Voir, par exemple, le tome IV de la série Türk Musikisi Klasiklerinden ; *Bektaşi nefesleri*, İstanbul Konservatuar Neşriyatı, 2 vols., Istanbul, 1933. De nombreux *ilâhî* ont été publiés également par Sadeddîn Nüzhet Ergun dans *Türk Musikisi antolojisi, op. cit.*. De petits répertoires d'*ilâhî* ont été édités récemment. Le répertoire traditionnel est toujours maintenu. Voir, par exemple, Şahın Kataraş, *Dergâh ilâhiler, kasideler*, Bahar Y., 1985, 157 pages.

de transmission de l'idéologie soufie. Nous reviendrons sur cette question des *ilâhî* dans notre dernière partie puisque l'intellectuel ottoman auquel nous nous intéresserons, Rızâ Tevfik, a consacré plusieurs articles à ce genre mystico-littéraire et a lui-même composé des *ilâhî*[156].

Les livres concernant les litanies en usage chez les soufis (*zikr*), s'ils ne sont pas le genre le plus répandu dans les bibliothèques des couvents de derviches[157], concernent néanmoins l'un des aspects principaux, peut-être même l'aspect essentiel de ce que nous nommerons le "grand soufisme", par opposition au soufisme populaire, qui reste avant tout une forme de sociabilité, et au soufisme des lettrés qui n'est qu'un exercice intellectuel[158]. Le *zikr* n'est pas réservé à une élite choisie parmi les derviches. Il est pratiqué par tous les adeptes avec plus ou moins de réussite et constitue même un des moments les plus prisé de la vie de *tekke*. A l'origine technique ascétique, il a fini, en règle générale, par se figer sous la forme d'une cérémonie avec ses rites respiratoires, ses habitudes, ses simulations et ses impostures. Plusieurs techniques différentes de *zikr* ont été pratiquées sur l'étendue du monde musulman. Mais on peut retenir qu'elles sont, en fait, la combinaison de deux types d'exercices ayant eu l'honneur des mystiques de tous pays et de toutes époques : respiration et idéation[159]. Notre objectif ici n'est pas de rentrer dans les détails sur un sujet qui nécessiterait à lui tout seul cet ouvrage entier, mais on peut néanmoins attirer l'attention sur quelques-uns de ses aspects essentiels. Les exercices respiratoires sont utilisés par presque toutes les confréries soufies[160]. En même temps, qu'ils domesti-

156) Cf., par exemple, "İlâhilere münasebetiyle I" (En relation avec les *ilâhî*), 1338/1922, THE, pp. 291-296 ; "İlâhilere dâir II" (Au sujet des *ilâhî*), 1338/1922, THE, pp. 297-303 ; "İlâhilere dâir III" (Au sujet des *ilâhî*), 1338/1922, THE, pp. 304-310 ; "Makâm-i hayret" (Le lieu de stupeur), 1338/1922, THE, pp. 311-317. (voir *infra*, pp. 421-428).

157) *Ezkâr-i aliyye ve esrâr-i Şâziliyye* (le grand *zikr* et les secrets de l'ordre *şâzilî*) (DB); *Beyân-i zikrüllâh-i cehrî* (opuscule sur le *zikr* oral de Dieu) (Uş.) ; *Zikr-i cehrî* (le *zikr* oral) (TA), etc.

158) Sur le *zikr* en général, voir G.-C. Anawati, Louis Gardet, *Mystique musulmane, op. cit.*, la quatrième partie écrite par L. Gardet, pp. 187-258.

159) Sur cet intérêt apporté par d'autres traditions mystiques à la science du souffle, voir Henri Maspero, "Les procédés de nourrir le principe vital dans la religion taoiste ancienne", *J.A.*, avril-juin 1937, pp. 177-252 et juillet-septembre 1937, pp. 354-430 ; Moshe Idel, *L'expérience mystique d'Abraham Abulafia*, Cerf, Paris, 1989, pp. 37-43 ; Franco Michelini Tocci, "Una tecnica recitativa e respiratoria di tipo sufico nel libro *La luce dell'intelletto* di Abraham Abulafia", *Annali delle Facolta' di Lingue e Litterature Straniere di Ca' Foscari*, XIV, 3, 1975, pp. 221-236 ; Kôjirô Nakamura, "A Structural Analysis of *dhikr* and *Nembutsu*", art. cit.; Ch. Virolleaud, "Sur un épitomé de la science du souffle rédigé en persan", *J.A.*, CCXXXV, 1946, pp. 113-121.

160) Sur cette dimension du *zikr*, voir : Vincent Crapanzano, *The Hamadsha. A Study in Moroccan Ethnopsychiatry*, University of California Press, Berkeley, 1973, pp. 231-235 ; William S. Haas, "The Zikr of the Rahmanija-Order in Algeria", *M.W.*, XXXIII, 1943, pp. 16-28 et, sur un plan comparatif, Guy Bugault, "L'anthropologie bouddhiste face à la philosophie moderne et à la neurophysiologie contemporaine", *RHR*, CCIII, juillet-septembre 1986, pp. 381-393.

quent le corps et le préparent à une certaine régularité, ils entraînent de nombreux bénéfices d'ordre psycho-somatique, à l'image de ceux obtenus au cours des exercices de relaxation qui se sont développés depuis un peu moins d'un siècle en Occident. Aux exercices respiratoires qui combinent, à travers d'innombrables variantes, les apnées, l'usage du souffle, les cris, les mouvements des membres, têtes, bras et jambes, se greffent une série d'idéations, de contemplations, portant soit sur le mouvement ou l'exercice pratiqué, afin d'en accentuer la tension, soit sur des fonctions organiques ou subtiles de l'organisme (*latîfe*), soit sur des thèmes précis, contemplation du corps comme cadavre par exemple. Si le *zikr* a été pratiqué sans distinctions par tous les derviches, il n'en était pas moins pratiqué, ou comme simple rite, ou comme véritable exercice. De plus, certaines formes du *zikr* dites supérieures et demandant de nombreuses aptitudes étaient réservées à l'élite des soufis. On distinguait généralement deux formes de *zikr*. Le premier, le *zikr* oral (*cehrî*), était le plus répandu dans les couvents. Il favorisait le rassemblement de la communauté vu qu'il préludait à un ensemble de pratiques qui se voulaient communes et dont l'objectif était d'obtenir une espèce de communion en Dieu à la fois physique et spirituelle[161]. Les *Rufâ'î*, bien connus sous le nom de derviches hurleurs, y associaient des exercices d'émissions du souffle très bruyants et des mouvements du corps assez violents, ce qui conférait à la cérémonie un air grave et inquiétant qui a fortement impressionné les profanes et les voyageurs européens[162]. Le nom du *zikr* pratiqué par les derviches turcs de la *Yeseviyye,* originaire d'Asie centrale, était le *zikr-i arre* (*zikr* de la scie), parce que le son issu du raclement de la gorge des adeptes associé aux exercices respiratoires ressemblait au bruit d'une scie[163]. La deuxième forme de *zikr* est le *zikr* secret ou caché (*zikr-i hafî*), en fait un exercice silencieux qui se pratique de manière solitaire[164]. Il est clair que le *zikr* silencieux, adopté par peu de confréries, ne pouvait obtenir un grand succès auprès des masses de derviches qui constituaient la clientèle principale des couvents. Effectivement,

161) Sur le déroulement des séances de *zikr*, on peut consulter les articles suivants de Ernst Bannerth : "La Khalwatiyya en Egypte. Quelques aspects de la vie d'une confrérie", *art. cit.* et "La *Rifa'iyya* en Egypte", art. cit.

162) Voir, par exemple, D'Ohsson, *Tableau général de l'Empire othoman*, 1788, IV, pp. 645-646 ; *Lettres de Monsieur l'Abbé Dominique Sestini écrites à ses amis en Toscane pendant le cours de ses voyages en Italie, en Sicile et en Turquie*, Paris, 1789, III, pp. 148-167 ; Samuel Anderson, "The Whirling and Howling Dervishes", *M.W.*, 1923, pp. 181-191.

163) Cf. Joseph Fletcher, "The Naqshbandiyya and the *dhikr-i arra*", *Journal of Turkish Studies*, I, 1977, pp. 113-119.

164) Sur ce *zikr*, voir : Hamid Algar, "Silent and vocal *dhikr* in the Naqshbandî order", *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft*, Götingen, 15. bis 22. August 1974, herausgegeben von Albert Dietrich, Vandenhoeck und Ruprecht in Göttingen, pp. 39-46 ; "Methods of Dhikr: the Qâdiriyya and Naqshbandiyya Orders", dans *Contemplative Disciplines in Sufism*, (ed. Gulshan Khakee), East-West Publications, London, The Hague, 1980, pp. 51-73 ; *El-Nakşibendî el-Hâlidî. Hezihi el-risâle ül-manzûme fi'l-adab il-zikir*, (en turc), s.d.; Mevlânâ Hâlid Bağdâdî, *Risâle-i Hâlidiyye ve adâb-i zikir risâlesi*, éd. en turc moderne par Zahid Kotku, Seha Neşriyat, Istanbul, 1990.

il pouvait, en raison de sa pratique solitaire — ou intériorisée dans le cadre d'un groupe — aller à l'encontre du *modus vivendi* des ordres soufis, dans la mesure où ceux-ci apparaissaient comme des associations d'hommes dont il importait de préserver l'homogénéité. Et pourtant, si l'on interprète ce problème non plus en historien, mais en philosophe, il est évident que cette forme de *zikr* se présente comme l'unique voie royale conduisant au but ultime du soufisme. On comprend aisément que le fondateur de la confrérie *nakşibendiyye*, dans laquelle ce *zikr* était à l'honneur, ait écrit que son soufisme commençait là où celui des autres ordres finissait ; il faisait référence aux ordres qui pratiquaient le *zikr* oral[165]. Dans certains cas également, une graduation a été établie, rejetant le *zikr* oral parmi les exercices destinés aux débutants et placant le *zikr* silencieux au plus haut degré de la pratique ascétique[166].

Sans le *zikr* que resterait-il du soufisme ? N'est-il pas la garantie initiale et finale de cet édifice physique et intellectuel. N'est-il pas celui qui donne un sens à la construction cosmologique retenue par la mystique musulmane, qu'elle ait été inspirée par la théorie de la *vahdet-i vücûd* ou de la *vahdet-i şuhûd* et, à plus d'un titre, n'est-il pas l'expérience à travers laquelle se confirmait d'une manière vivante les données de la psychologie soufie enseignée par les livres ? Du reste, l'initiation soufie n'est ni plus ni moins que la transmission de l'art du *zikr* du *şeyh* à son élève. Etant donné la présence de *Zikirnâme*, c'est-à-dire de mementos de *zikr* pratiques présents dans les bibliothèques des couvents, la transmission du *şeyh* avait ceci d'original qu'elle consistait dans la transmission d'une pratique vécue avec ses "trucs" et ses "astuces", telle qu'il l'avait lui-même reçue d'une chaîne de maîtres. On sait qu'il est donné à peu d'individus de conduire cet exercice jusqu'à son étape ultime, aussi nombre de *şeyh* et de derviches ont simulé les extases et multiplié les "prouesses" surnaturelles pour convaincre leurs disciples ou l'assistance qu'il maîtrisait cette technique mystique.

La position géographique exceptionnelle de la Turquie explique que le pays se soit trouvé au confluent de multiples traditions mystiques ; arabe, persane, centre-asiatique et même indienne. A proximité de Bagdad et guère éloignés de la province iranienne du Horasan, les Turcs ont accueilli les doctrines développées par les deux grandes écoles du soufisme. Qui plus est, un flux incessant de derviches venus d'Asie centrale n'a cessé d'introduire dans l'Empire, dès le XIII^e siècle et jusqu'au début du XX^e, une mystique matinée de chamanisme et d'animisme. Aucune de ces nombreuses doctrines n'a été rejetée en bloc par les derviches turcs qui se sont employés à en exploiter les richesses et à les intégrer à ce qui allait, avec le

165) Cf. Hamid Algar, "Silent and vocal *dhikr* in the Naqshbandî order", art. cit., p. 40.
166) Cf. Thierry Zarcone, "Histoire et croyances des derviches turkestanais et indiens à Istanbul", art. cit., p. 193.

temps, constituer une forme originale de soufisme. Les contacts avec les musulmans de l'Inde n'ont pas été aussi réguliers, mais ils ont cependant existé et plusieurs *şeyh* turcs ont ramené de leurs voyages dans ce continent des conduites nouvelles et des techniques inconnues, de la même façon que des derviches indiens ont transplanté dans l'Empire ottoman leur vision du soufisme[167]. Mais cette grande variété dans les sources doctrinales et l'aptitude des Turcs au syncrétisme n'est pas la seule caractéristique de l'islam et du soufisme turc. Il faut lui ajouter une étonnante propension à la sociabilité mystique, sensibilité peut-être héritée des steppes et du mode de vie tribal ou d'une certaine conception grégaire de la vie, qui a entraîné un développement extraordinaire du mode confrérique et un pullulement des couvents, tant sur le sol turc que dans les régions conquises comme l'Egypte, le Hijaz ou les Balkans. Les grands centres urbains de l'Empire ont abrité un nombre étonnant de couvents, phénomène qui est allé en s'amplifiant au fil des siècles, signe d'une activité sociale fébrile et symptôme d'un goût particulier de ce peuple pour la vie associative[168]. Les couvents étaient souvent des lieux, non pas de seule contemplation ou de religion, mais aussi d'éducation, de culture, de décision politique et même d'action révolutionnaire. Un phénomène d'une telle ampleur n'a pas d'équivalent dans le monde arabe sinon en Inde, laquelle a été islamisée en partie, il faut le préciser, depuis l'Asie centrale par le nord. A côté de l'idéologie soufie donc, il importe de ne pas négliger l'étude de la structure qui a abrité celle-ci et a permis que soit faite la transmission du savoir. Institution humaine, la confrérie était et est restée une création des hommes. Même si en son sein, les derviches ont pu parfois lui échapper, elle est malgré tout un produit du temps et de l'espace, un instrument de l'histoire tout court et non pas de la seule hiéro-histoire. Toutefois, l'institution confrérique se situe à cheval sur deux mondes, sur deux perceptions du monde que l'on doit voir

167) On trouvera une étude détaillée de cette question dans nos articles suivants : "Histoire et croyances des derviches turkestanais et indiens à Istanbul", art. cit. ; "Turkish Sufism in India: the case of the Yasawiyya" (sous presse) et "Derviches turcs en Inde et couvents indiens au Proche-Orient", communication présentée au colloque "Culture indo-musulmane", janvier 1992, CNRS, Paris.

168) Pour la ville d'Istanbul, voir Zâkir Şükrî Efendi, *Die Istanbuler Derwisch-Konvente und ihre Scheiche (Mecmu'a-ı Tekaya)*, (Mehmet Serhan Tayşi, Klaus Kreiser), Klaus Scharz Verlag, Freiburg im Breisgau, 1980 ; Günay Kut, Turgut Kut, "Istanbul tekkelerine ait bir kaynak: Dergeh-nâme" (Une source sur les *tekke* d'Istanbul, le *Dergeh-nâme*), dans *Türkische Miszellen. Robert Hanhegger Festschrift*, Divit Press, IFEA, Istanbul, 1987, pp. 213-236 ; Klaus Kreiser, "Medresen une Derwischkonvente in Istanbul: Quantitative Aspekte", dans *Economies et sociétés dans l'Empire ottoman, op. cit.*, pp. 109-127. Sur des villes de province, voir, par exemple, pour Bursa, Mehmed Şemsüddîn, *Yâdigâr-i şemsî*, Bursa, 1332/1913-14, et, pour Manisa, İbrahim Gökçen, *Saruhan zaviye ve vaurları*, Manisa Halkevi Y., Manisa, 1946. Sur telles villes des provinces arabes (Alep) et d'Egypte, on peut consulter : Kâmil al-Ghazzî, *Nahr al-dhahab fî târikh Halab*, Alep, 3 vols. et Alî Mubârak, *Al-Khitat al-Tawfîqiyya al-jadîda li-Misr al-Qâhira wa mudunihâ wa'l-shahira*, Bulâq, Le Caire, 1305-06/1887-88, 20 vols. Sur la ville d'Üsküp (Skopje) en Macédoine, voir Liliana Marsol, "Les tekke de Skopje", à paraître dans *A.M.*, 4, 1992.

à la fois complémentaires et antagoniques, sur deux visions de l'histoire en fait. Le derviche et le couvent, fidèles à un adage des maîtres de l'ordre *nakşibendî* — *khalvat dar anjoman* (retraite dans la société)[169] — sont véritablement *dedans* et *dehors*. A plus d'un titre celui qui désire les étudier doit-il apprendre à *entrer* et à *sortir*...

169) Bahâ' al-Din Naqshband. *Qodsiyyah*. Ketâbkhâne-ye Tahuri. Téhéran, 1356 sh./1977, pp. 57-59

# II

# SOCIABILITÉS MYSTIQUES : ORDRES ET COUVENTS

**En islam hétérodoxe ; les innovations turques (*Mevlevî*, Bektachis, *Melâmî*) — Entre hétérodoxie et orthodoxie ; les ordres arabes turquisés (*Rufâ'iyye, Kâdiriyye*) et la *Halvetiyye* — Vers l'orthodoxie (*Nakşibendiyye, Şâziliyye*)**

Nous avons attiré l'attention, dans le chapitre précédent, sur les efforts développés par le grand docteur hanbalite Abd al-Qâdir al-Gilânî, au XII[e] siècle, pour obtenir un statut social aux mystiques musulmans et une espèce de reconnaissance en tant que groupe socio-économique vivant de la mendicité[1]. On peut considérer qu'il s'agissait là non pas d'un départ, mais d'un premier coup de pouce donné à ce vaste mouvement qui, sur toute l'étendue du monde musulman, a pu voir les diverses doctrines de la mystique islamique s'affirmer et se canaliser à travers les structures administratives que sont les confréries (*tarîkat*)[2], chacune dotée de ses propres règles et principes. Dans un ouvrage qui demeure un classique, *The Sufi Orders in Islam*, Spencer Triminghan, en une tentative qui n'est pas dépourvue d'ingéniosité, analyse le développement historique des confréries islamiques en trois phases intitulées "*Khanaqah, tarika, tâ'ifa*"[3]. Dans la première période, qui correspond à l'époque où la doctrine soufie proprement dite a atteint son apogée avec les principales écoles mystiques d'Irak et du Khorasan (IX[e]-XII[e] siècle), l'élément institutionnel était quasiment absent. C'est l'époque à laquelle a vécu Abd al-Qâdir al-Gilânî. Les deux phases suivantes, qui vont du XII[e] au XV[e] siècle, montrent la graduelle institutionalisation du soufisme, le développement des écoles de mysticisme et des techniques d'extase, la naissance des ordres et leur éclatement en de multiples ramifications. Ce processus s'est poursuivi jusqu'à nos jours. L'incon-

1) Cf. Jacqueline Chabbi, "Abd al-Kâdir al-Djilânî personnage historique, quelques éléments de bibliographie", art. cit., p. 104.

2) Le mot *tarîkat* utilisé par les Turcs est le pluriel féminin du mot arabe *tarîk* (plur. masc. *turuk*) ; voie, chemin.

3) *Op. cit.*, pp. 102-103. Voir aussi les réserves faites par F. de Jong sur cette analyse dans le *Journal of Semitic Studies*, XVII/2, autumn 1972, pp. 272-273.

vénient majeur, et les mystiques ont été unanimes d'ailleurs à le reconnaître, c'est la perte de la profondeur mystique qui a cédé à la systématisation, aux règles, à la vie communautaire, à la pratique sociale, etc. L'idéal anachorétique, en quelque sorte, devenait idéal de couvent par souci politique. S'il est possible de se retrouver dans l'analyse de S. Trimingham qui considère que "l'institutionalisation de ce qui ne peut être institutionalisé, la vie mystique individuelle", a entraîné le déclin et l'affaiblissement du soufisme, en revanche, on doit noter que cette institutionalisation, en rapprochant la mystique des cités, des sociétés humaines, et en lui faisant prendre part au culturel, au politique, a contribué à féconder le monde musulman en général. En effet, on ne saurait nier l'influence positive que les confréries ont eue sur le développement social et culturel des sociétés islamiques. Il y a donc lieu de pas retenir d'une manière catégorique cette présentation tendancieuse de S. Trimingham où l'histoire du soufisme apparaît, en quelque sorte, comme une "involution", compte tenu de l'*a priori* de départ posé par l'auteur : la perte d'une pure tradition mystique à travers sa dilution dans les pratiques sociales. En laissant de côté cet aspect des choses, il faut remarquer que l'intense développement des confréries dans l'Empire ottoman a profondément modifié et donné une direction originale à l'islam turc. Du XVI$^e$ au XIX$^e$ siècle, les *tarîkat* ont été présentes à tous les niveaux de l'activité intellectuelle et ont joué un rôle qui n'est pas des moindres, au XIX$^e$ et au début du XX$^e$ siècle, lors de l'introduction de la modernité occidentale, qu'il s'agisse d'épouser celle-ci et de l'adapter au monde musulman, ou bien de s'y opposer. La compréhension globale de ce phénomène que constitue le soufisme ne tolère pas que l'on néglige d'étudier ceux de ses aspects que l'on aura pu juger mineurs. Si plusieurs des grands représentants de la pensée mystique n'ont pas appartenu à des confréries — principalement parce qu'ils ont vécu à une époque où celles-ci ne s'étaient pas encore développées — beaucoup d'autres étaient fiers d'être membres d'un ordre soufi. Nous avons écrit dans un article sur les couvents d'une confrérie bien définie à Istanbul, les Bektachis, que "sans rejeter la valeur de l'approche des théologiens et des philosophes qui reste cependant le meilleur moyen de saisir ce qu'*est* le mysticisme, ou plutôt de comprendre très clairement quels sont les fondements sur lesquels mille dérivations et dégénérescences se sont appuyées, et là leur savoir et leur méthode sont incontournables, il faut admettre que l'étude de cette même mystique lorsqu'elle se trouve ancrée sur la réalité sociale — et elle l'est presque toujours — nous offre une vision globale du sujet analysé"[4]. Pour reprendre la remarque éclairante d'un spécialiste du soufisme en Inde, Richard Marxwell Eaton, "l'approche classique, en un mot, insiste non pas sur le soufi, mais sur le soufisme, non pas sur l'homme comme élément de la société,

4) "Note liminaire sur les *tekke* bektachis d'Istanbul", sous presse dans les actes du colloque sur l'ordre soufi des Bektachis, Strasbourg, 1986.

mais sur la doctrine en tant qu'elle est transmise par l'homme"[5]. Il va de soi que l'étude du "soufisme" ne sera satisfaisante que complétée par celle du "soufi".

Le travail de l'historien des religions qui s'est proposé d'étudier les ordres mystiques musulmans s'avère toujours plus complexe au fur et à mesure qu'il progresse. Il découvre surtout qu'il n'y a pas, en fait, "un" mais "plusieurs" soufismes, et que, fidèles à la forme de celui dans lequel ils se reconnaissent, les nombreux ordres, même s'ils s'entendent sur l'origine commune de leur héritage spirituel, ont très souvent adopté des conduites mystiques divergentes et même contraires. Mais cela se complique encore si l'on tient compte du facteur temps, une fois relevées la dimension intemporelle dont la doctrine se réclame et sa volonté de résistance à tout changement ; nous devons redire que les soufis restent, eux, des hommes, et leurs associations, des associations d'hommes, soumises comme toute société humaine aux caprices de l'histoire et aux transformations. En effet, et les recherches nous le confirment, la plupart des confréries islamiques n'étaient pas au début de leur histoire telles qu'elles sont apparues plusieurs décennies, voire plusieurs siècles après, et telles qu'elles se présentent aujourd'hui. Si certaines ne se sont guère transformées depuis l'époque où elles ont été constituées, d'autres, en revanche, nous donnent le spectacle d'une évolution / involution remarquable qui s'est faite au gré soit de la naissance de nouveaux courants mystiques qui ont influé sur elles, soit de leurs implications dans la politique des Etats, soit du fait de la volonté de réformateurs de génie... A côté du facteur temps, la dimension spatiale occupe une place non moins importante. L'impact du milieu d'origine et des traditions spirituelles qui y sont attachées sur la doctrine dont relève une confrérie est fondamental. Nous pensons, par exemple, à l'influence du soufisme iranien sur les *Halvetî* et à l'hétérodoxie centre-asiatique sur les *Yesevî* et les *Nakşibendî*. De plus, au fil des années, ou des siècles, un ordre soufi pourra accuser des transformations plus ou moins importantes selon les zones géographiques où il aura été exporté, comme dans le cas de la *Nakşibendiyye* d'Asie centrale et de ses équivalents en Inde et au Proche-orient, ou encore, ce qui est un exemple plus caractéristique, comme les multiples expressions de la *Kâdiriyye* qui est la plus universellement répandue dans le monde musulman, des Balkans et de l'Afrique jusqu'à la Chine et l'Indonésie.

Etant donné les nombreuses formes et les variations doctrinales que les ordres soufis ont pu adopter au cours de leur histoire et, compte tenu, pour une époque donnée, des variantes qui ont pu exister parfois côte-à-côte, il s'avère difficile d'établir une classification des confréries qui soit va-

5) *Sufis of Bijapur. 1300-1700*. Social Roles of Sufis in Medieval India, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1978, p. XXVii.

lable une fois pour toutes. Nous nous livrerons pourtant à cet exercice afin de permettre au lecteur d'y voir plus clair et de disposer de quelques repères dans cette imbroglio d'ordres et de sous-ordres, mais non sans émettre nombre de réserves. Dans des cas particuliers et pour des zones géographiques, ou des tranches temporelles précises, notre évaluation devra, nécessairement, s'imposer des corrections en marge.

Si l'on se situe par rapport aux Ecritures qui resteront l'étalon à ne jamais perdre de vue puisque, aussi loin que l'on puisse pénétrer à l'intérieur du monde complexe des confréries, la toile de fond restera toujours celle de l'islam, les ordres mystiques nous apparaîtront orthodoxes ou hétérodoxes, ou bien entre les deux. Quelles que soient les relations parfois intimes qui se sont tissées entre docteurs de la religion et soufis, certains étant les deux à la fois, le rapport du soufisme à l'autorité suprême islamique, le sultan-calife ou le *şeyhülislâm* dans l'Empire ottoman, est essentiel pour les destinées de l'ordre, qu'il ait été conflictuel ou harmonieux. Parmi les ordres hétérodoxes, on peut citer, sans qu'il y ait l'ombre d'un doute, les confréries bektachies et *mevlevî* dont nous avons déjà parlé dans notre premier chapitre, et auxquelles nous ajouterons la *melâmiyye* (*Melamilik*) qui s'est constituée à la fin du XIX[e] siècle. A l'opposé, parmi les ordres orthodoxes, se trouvent les *Nakşibendî* et les *Şâzilî* ; enfin, entre les deux, et oscillant tour à tour vers l'une ou l'autre tendance, les *Rufâ'î*, les *Kâdirî* et les *Halvetî*. Cette classification appelle de nombreux commentaires, mais avant de nous y livrer, nous désirerions nous justifier sur ce qui nous a permis, mais c'est beaucoup dire, de classer les confréries en ordres orthodoxes ou hétérodoxes, étant donné qu'au regard des écoles de droit islamiques les plus strictes, ce problème n'existait pas, le soufisme et les confréries étant, en règle générale, considérés comme suspects et même hérétiques. Or, comment juger à l'intérieur même du soufisme si telle ou telle confrérie était respectueuse des Ecritures, sinon en observant si celle-ci s'éloignait de manière déraisonnable ou non des commandements de l'islam. Sur ce point, le jugement du grand juriste et théologien, mais aussi soufi, al-Ghazâlî, dont une grande partie de l'œuvre a été consacrée à l'intégration de la mystique dans le cadre légal de l'islam, nous a servi d'étalon. Ce docteur est d'ailleurs, à peu d'exceptions, la référence par excellence des *ulemâ*-soufis. Si les principaux éléments du soufisme (litanies [*zikr*], danses, musique) ont reçu un accueil dans ses écrits, il s'est néanmoins fermement opposé à toute exagération et à toute récupération non sacrée de ces pratiques, en particulier pour la danse et la musique[6]. Son effort de réconciliation du soufisme et des Ecritures exigeait cependant qu'il bannisse de son système les doc-

6) Sur les critiques de la danse en islam, voir Marijan Molé, "La danse extatique en Islam", art. cit., pp. 193-201 ; Georges Vajda, "Un libelle contre la danse des soufis", *S.I.*, LI, pp. 163-177 ; Louis Pouzet, "Prises de position autour du "samâ'" en Orient musulman au VII/XIII[e] siècle", *S.I.*, LVII, pp. 119-134.

trines "dangereuses". Il s'agissait de certaines thèses du néoplatonisme arabe et de la philosophie d'Avicenne (éternité du monde, etc.), des croyances incarnationistes (*hulûl*), et surtout de l'antinomianisme qui entraînait certains soufis à se dispenser de la loi islamique (*şer'îat*), une fois accomplie leur réalisation spirituelle. Cette dernière croyance, en particulier, est à l'origine de la plupart des tensions qui ont opposé *tarîkat* et *şer'îat* chez les Turcs. Il importait avant tout, pour al-Ghazâlî, et cela restera la règle pour toutes les confréries orthodoxes, que le soufi maintienne fermement et fortement son lien à la Loi islamique. Ainsi, d'après le *nakşibendî* Ahmad Sirhindî (XVII[e] siècle), l'expérience mystique est inférieure à la *şer'iat* et non l'inverse, parce que la *şer'îat* est fondée sur des preuves irréfutables alors que l'expérience soufie n'est que le résultat d'une spéculation soumise à l'erreur"[7]. Par opposition, chez les Bektachis, la *şer'îat* est placée au bas de l'échelle de la réalisation spirituelle derrière la *tarîkat*.

Dans les paragraphes qui vont suivre, nous essayerons de donner une brève description de l'histoire et des doctrines des principaux ordres mystiques musulmans qui se sont développés dans l'Empire. Notre souci est de préparer le lecteur aux parties suivantes qui étudieront dans le détail le rôle joué par la sociabilité mystique turque à l'époque moderne, période cruciale dans l'histoire de tout le Moyen-orient puisque l'introduction des idées et des mœurs occidentales ainsi que l'adoption de réformes allaient amorcer une révolution considérable dans les pratiques et les idées d'une société musulmane. Inutile de préciser que les quelques confréries dont l'historique suit n'ont pas été les seules dans l'Empire ottoman, mais ce sont, pour l'essentiel, celles qui se sont le plus illustrées dans cette partie du monde musulman et que nous retrouverons, tout au long de cet ouvrage, impliquées soit dans les grands débats théologiques, soit dans les querelles idéologiques et politiques du XIX[e] et du début du XX[e] siècle[8].

**En islam hétérodoxe ; les innovations turques (*Mevlevî*, Bektachis, *Melâmî***

— *Mevlevî* et Bektachis

Les Bektachis et les *Mevlevî* étaient très proches les uns des autres au début de leur histoire et l'influence des Kalenders, ces anachorètes errants de l'islam, s'est exercée d'une manière profonde sur la formation de ces

7) Cf. Yohanan Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindî*, McGill University, 1971, p. 41.

8) A côté des confréries dont nous parlerons ci-dessous (*Mevleviyye, Bektaşiyye, Kâdiriyye, Rufâ'iyye, Halvetiyye, Nakşibendiyye, Şâziliyye*), il faut ajouter les suivantes : *Bayrâmiyye, Bedeviyye, Sa'diyye*. Pour se faire une idée de la distribution des confréries, au XIX[e]-XX[e] siècle dans une ville comme Istanbul, voir Klaus Kreiser, "Notes sur le présent et le passé des ordres mystiques en Turquie", dans *Les ordres mystiques dans l'islam, op. cit.*, pp. 55-58 et Nedret İşli, Thierry Zarcone, "La population des couvents de derviches d'Istanbul à la fin du XIX[e] siècle", art. cit., pp. 209-220.

confréries. L'ordre *mevlevî*, dont le grand inspirateur avait été Mevlânâ Celâleddîn Rûmî (mort en 1207), fut, en fait, structuré par le fils du saint, Sultân Veled, sur des bases et dans un esprit différent des siens. Marqué par son milieu d'origine, la Bactriane, aux confins orientaux de l'Iran, et par un père lié à l'école soufie de cette région, Mevlânâ est resté un élève des Kalenders dont les pratiques hétérodoxes s'étaient par ailleurs répandues dans toute l'Anatolie. Comme nous l'avons écrit dans notre premier chapitre, la tradition du *çâr-darb*, le fait de se raser les cheveux, la moustache, la barbe et les sourcils, était la cérémonie d'intronisation mystique par excellence dans les milieux hétérodoxes, d'Anatolie jusqu'en Chine, et elle était aussi celle en usage chez les premiers *Mevlevî*[9]. Parmi les autres traditions mystiques qui ont marqué cette *tarîkat*, il faut citer ce compagnonnage islamique qu'est la *fütüvvet* et que l'on retrouve dans d'autres confréries anatoliennes comme les Bektachis et jusqu'aux *Rufâ'î* de Turquie[10]. Mevlânâ avait reçu également de Şems-i Tebrîzî, son principal maître spirituel, le goût pour l'extase amoureuse et la danse. Après la mort de son père, Sultân Veled a donné à l'ordre la forme d'une véritable institution, en fixant les cérémonies, la danse en particulier, et en le dotant d'un appareil administratif efficace. Il n'avait pas la passion mystique de son père et s'est plutôt employé à faire disparaître autant que cela était possible tous les signes d'hétérodoxie. La coutume du *çâr-darb* fut presque entièrement gommée et laissa la place à des pratiques d'intronisation plus ascétiques comme la retraite des 1001 jours. Mais les tendances hétérodoxes ne s'en sont pas moins conservées et se sont manifestées durant toute l'histoire de la confrérie jusqu'à nos jours. La *Mevleviyye* est le seul ordre de derviches qui ait su mettre en place un fort pouvoir central permettant à la maison mère de Konya et aux supérieurs de l'ordre, descendants de Mevlânâ, de contrôler ses couvents par la nomination des *şeyh*. Néanmoins, sans que son unité en soit affectée, l'ordre a laissé se développer en son sein deux courants antinomiques que l'on a parfois qualifiés de "branches" (*kol*) ou d'"esprit" (*meşreb*). Le premier est franchement hétérodoxe et hérite du Kalendérisme; il a reçu le qualificatif de *şemsî* par référence à Şems-i Tebrîzî. Un de ses principaux représentants a été Ulu Arîf Çelebi (m. 1320), l'un des supérieurs de l'ordre et le propre fils de Veled, dont on connaît l'opposition ouverte à la *şer'îat*[11]. Un autre est Divâne Mehmed Çelebî qui a propagé l'ordre dans les provinces arabes de l'Empire et a même été accueilli par les Kalenders iraniens lors d'un pèlerinage au tombeau de l'imam Rızâ à Mashad[12]. Beau-

9) Cf. Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlana'dan sonra mevlevilik*, *op. cit.*, p. 187. Sur cet ordre, voir les articles de Tahsin Yazıcı, D.S. Margoliouth et F. de Jong de l'*E.I.*², VII, pp. 874-880.

10) Deux coutumes issues de la *fütüvvet* ont trouvé une place chez les *Mevlevî* ; le *şerbet* (sorbet) et la remise du *şalvar* (pantalon) ; voir Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlana'dan sonra mevlevilik*, *op. cit.*, pp. 304-305.

11) Cf. Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlana'dan sonra mevlevilik*, *op. cit.*, p. 224. Sur Ulu Arîf Çelebi, voir *id.*, pp. 65-95.

12) *Id.*, p. 206.

coup d'autres l'ont suivi, et au début du XX[e] siècle encore, certains couvents de l'ordre à Istanbul était censés représenter, les uns l'esprit *şemsî*, les autres l'esprit *veledî*, ainsi que l'on a caractérisé la seconde tendance, du nom du fils de Mevlânâ. Pour Abdülbaki Gölpınarlı, l'influence alévie a succédé à l'influence kalender dans la branche *şemsî*[13].

L'ordre *mevlevî* est décrit comme aristocratique et urbain par opposition au Bektachisme. On peut en effet constater que la littérature de cette première confrérie était soit persane — il s'agit surtout du *Mesnevî* de Rûmî —, soit intimement liée à la littérature de *divân* qui exigeait une solide formation et n'était donc pas d'un accès facile pour le peuple. Pourtant, au début de son histoire, l'ordre était proche du milieu rural en raison, en partie, de ses liens avec les Kalenders. L'aventure politique de la *Mevleviyye* est intéressante à plus d'un titre, d'abord, parce que son côté élitiste et aristocratique a contribué à la faire accepter par le palais. Plusieurs sultans ont appartenu à l'ordre parmi lesquels Selîm III (règne 1789-1807) et Mehmed Reşâd V (règne 1909-1918). Mais plus encore, le supérieur de l'ordre, le *çelebî*, a acquis, au XVII[e] siècle, un véritable pouvoir politique à travers l'honneur qui lui a été fait, ainsi qu'à ses descendants, de ceindre tout nouveau sultan ottoman de l'épée d'Osmân[14]. Cet cérémonie apportait une certaine légitimité au nouveau sultanat et les souverains ont tenu à ce que cette tradition soit maintenue jusqu'aux derniers jours de la maison d'Osmân, il y a un peu plus de cinquante ans.

Les *Mevlevî* se sont répandus, sans exception, dans toutes les provinces de l'Empire, des Balkans aux provinces arabes, et peut-être même au Magreb[15]. Les couvents de l'ordre étaient, à Istanbul, parmi les plus puissants et les *şeyh* qui les ont dirigés étaient généralement des personnages expérimentés qui avaient déjà administré des *tekke* dans des régions parfois très éloignées comme l'Egypte ou la Bosnie[16]. Enfin, la notoriété dont bénéficiaient les derviches de cet ordre a été considérable tout au long de l'histoire ottomane.

13) Cette interprétation est discutée par Asaf Halet Çelebi ; cf. *Mevlâna ve mevlevilik*, Istanbul, 1957.

14) A plusieurs occasions, ce sont les *şeyhülislâm* qui ont accompli cette cérémonie. Pour plus de détails, voir F. W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, Oxford, 1929, II, pp. 604 *sq.* et Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlana'dan sonra mevlevilik*, *op. cit.*, pp. 274-278. Sur les relations entre l'ordre et les sultans, voir *id.*, pp. 267-278.

15) Cf. Şerîf-zâde Seyyid Muhammed Fâzıl Paşa, *Şerh-i hakâyık-i ezkâr-i Mevlânâ*, Istanbul, 1283/1866, pp. 420-421. Sur les couvents de l'Empire, voir les actes du colloque "Mevlevîkhâne im Osmanischen Reich", Bamberg 29-31 Juli 1991, (sous presse).

16) Le Şeyh Remzî Dede, une des plus importantes figures de la *Mevleviyye* de ce XX[e] siècle, né dans le *mevlevîhâne* de Kayseri en Turquie, avait dirigé plusieurs couvents d'Anatolie (Kütahya et Kastamonu) et celui d'Alep en Syrie, avant de se retrouver à la tête de celui d'Üsküdar, à Istanbul. Sur sa vie, voir Hasibe Mazıoğlu, "Ahmed Remzi Akyürek (Remzi Dede) 1872-1944", dans *1. Millî Mevlâna Kongresi*, Selçuk Üniversitesi, Konya, 1985, pp. 239-254.

Le Bektachisme est le véritable héritier du Kalendérisme et a poussé dans l'hétérodoxie plus loin que les *Mevlevî* en accueillant d'autres hérésies dont la plus célèbre était celle de Bedreddîn Simâvî. Sans revenir sur ce que nous avons exposé au début de notre premier chapitre, nous désirerions insister sur cette étonnante capacité des Bektachis à pouvoir adopter une multitude de cultes étrangers et à les intégrer, non sans une certaine harmonie, à leur corpus doctrinal de base. Avant d'avoir été structuré sous la forme d'une confrérie avec ses rites, ses principes et son administration par Bâlim Sultân au XVI[e] siècle, un peu à l'image de Sultân Veled pour les *Mevlevî*, le Bektachisme n'était pas à proprement parler un ensemble uni, mais rassemblait un nombre indéfini de groupes dont les plus importants seulement nous sont connus.

Pour illustrer notre propos, il n'est aucun exemple qui puisse égaler celui de l'histoire des hérésies alévies-bektachies de la Thrace ottomane (région qui regroupait autrefois la Turquie d'Europe, la Bulgarie et le Nord-est de la Grèce), entre le XVI-XVII[e] siècle, sur laquelle nous avons beaucoup travaillé[17]. On peut y voir à l'œuvre le syncrétisme mystique et la violence du sentiment anti-*şer'îat* chez des derviches qui étaient pourtant censés islamiser ces régions et qui accompagnaient les conquérants ottomans. La Thrace est une zone de migrations, de passages et d'échanges religieux d'un grand intérêt pour ceux qui étudient la généalogie des hétérodoxies islamiques, principalement parce que de nombreux courants hérétiques différents s'y sont développés au contact de populations chrétiennes et — ce qui complique les choses — parce qu'ils ont continuellement déteint les uns sur les autres. On sait qu'aujourd'hui, dans cette région, l'islam hétérodoxe alévi-bektachi apparaît divisé en de nombreuses factions[18], toutes ayant été influencées plus ou moins profondément, par des hérésies plus anciennes qui sont, par ordre de succession, le Kalendérisme de Sarı Saltuk (XIII[e] siècle), celui des "derviches colonisateurs" (XV-XVI[e] siècle), l'antinomianisme de Bedreddîn Simâvî (XVI[e] siècle), et enfin l'ultra-chi'isme des tribus alévies-kızılbaş déportées d'Anatolie orientale vers cette région (XVI[e] siècle).

Parmi les grands saints qui se trouvent à l'origine de ce mouvement, nous devons mentionner, en premier lieu, Sarı Saltuk (cité dans notre premier chapitre), venu sur les côtes bulgares de la Mer Noire au début du XIII[e] siècle, et qui a représenté les croyances religieuses turkmènes, le Kalendérisme et le Bektachisme pré-safavide. Or, un autre derviche hétéro-

17) Voir la note 17 du chapitre premier. Pour plus de détails sur ce point, voir notre article (en préparation) : "Un avant-poste de l'Alévisme de Otmân Baba en Thrace orientale : le *tekke* de Muhyiddîn Baba à Çöke (Hacıdanışmend)".

18) Cf. F. de Jong, "The Kızılbaş Sects in Bulgaria : remnants of Safavi Islam ?", *Turkish Studies Association Bulletin*, MESA, 1984, pp. 30.

doxe, Otmân Baba, qui lui est postérieur de deux siècles, a affirmé, alors que les Ottomans commençaient à envahir la Roumélie, qu'il était l'héritier de ce saint. Lors de sa visite au mausolée de Sarı Saltuk en Bulgarie, il a avoué aux derviches du couvent bektachi voisin qu'il était Sarı Saltuk, revenu auprès de ses fidèles sous la forme de Otmân Baba[19]. Du reste, Bedreddîn Simâvî s'est rendu lui-aussi, après Otmân Baba, au *tekke* de Sarı Saltuk où il a avoué s'être trouvé de communion d'esprit avec les derviches qui vivaient là[20]. Si l'on lit la geste de Otmân Baba, on peut aisément distinguer qu'elle présente la même structure que celle de Sarı Saltuk. Tous deux sont bien représentatifs de l'esprit *gâzî* et illustrent les débuts et les siècles qui ont suivi la colonisation ottomane de la Roumélie. Combattants de la foi, Sarı Saltuk et Otmân Baba partageaient leur temps entre le prêche mystique et l'extermination des infidèles. Les passages ne manquent pas dans ces deux ouvrages où les deux hérauts, accompagnés de leurs armées de derviches passaient les impies par le fil de l'épée. L'histoire de l'islamisation de la Roumélie a été, en grande partie, le fait de ces derviches guerriers chez lesquels la quête mystique était étroitement liée à la guerre sainte selon une logique qui peut nous échapper, au premier abord, mais qui est facilement compréhensible ensuite. L'esprit qui inspirait cette guerre sainte était celui de la *fütüvvet*, cette chevalerie spirituelle qui avait pour vocation de perfectionner l'homme, mais aussi de porter l'islam toujours plus loin, même par les armes s'il le fallait. On peut déceler derrière cette mystique guerrière la trop célèbre équivalence "petit *cihâd* - grand *cihâd*" du Coran qui veut que l'homme lutte à la fois contre lui-même et contre les ennemis de la religion. Une phrase tirée de l'ouvrage d'Eflakî, le biographe de Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, illustre parfaitement l'idéal des derviches guerriers : "je frapperai mes passions avec cette massue et j'en assommerai les ennemis de la religion"[21]. Il est clair qu'à l'époque où la Roumélie est en passe de devenir ottomane, c'est-à-dire entre le XV<sup>e</sup> et le XVI<sup>e</sup> siècle, le Bektachisme ne semble pas avoir brillé par sa tolérance et son respect des autres religions, autant de qualités qu'on lui reconnaîtra plus tard. Même hérétiques par rapport à l'islam des docteurs de la loi, les derviches colonisateurs n'en étaient pas moins adversaires des chrétiens. Or la plupart des saints vénérés aujourd'hui par les Alévis de Thrace sont d'anciens derviches colonisateurs. Ayant afflué en Roumélie depuis le milieu du XVI<sup>e</sup> siècle, de nombreuses tribus nomades yürük se sont installés là à la suite des armées ottomanes. De croyances hétérodoxes, ce sont eux qui ont adopté pour saints patrons les derviches colonisateurs et les *gâzî*.

19) D'après Küçük Abdal, *Vilâyetnâme-i Otmân Baba*, manuscrit de la bibliothèque de Cebeci İl, Ankara, n° 495, f° 52r. Voir aussi Ahmed Yaşar Ocak, *Bektaşi-nâmelerinde İslam öncesi İnanç Motifleri*, *op. cit.*, pp. 136-137.

20) Cf. Ahmet Refik, "Rafızılık ve Bektaşilik (1558-1591)", *Darülfünün Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, IX, 2, nisan 1932, p. 23.

21) Cf. Paul Wittek, "Deux chapitres de l'histoire des Turcs de Roum", réédité dans *La formation de l'Empire ottoman*. (éd. V.L. Ménage), Londres, Variorum Reprints, 1982, p. 308.

L'influence d'un extraordinaire agitateur politique et religieux, Bedreddîn Simâvî, qui a inquiété le gouvernement ottoman, a été également fondamentale dans la constitution de l'Alévisme bulgare[22]. Ainsi qu'on l'a montré plus haut, ce personnage honorait Sarı Saltuk avec lequel il s'était trouvé de nombreux points communs. Ce détail serait le signe que les partisans de Sarı Saltuk n'étaient plus les fidèles agents colonisateurs d'antan, chéris des premiers sultans, mais qu'ils commençaient à incarner une véritable hétérodoxie, nous disons véritable parce qu'à l'époque des derviches colonisateurs, leur hétérodoxie ne gênait pas le gouvernement ottoman ; en revanche, quelques siècles plus tard, elle a été férocement pourchassée. Comme nous l'enseignent des documents d'archives de la fin du XVI[e] siècle, des mesures ont été prises à l'égard du couvent de Sarı Saltuk en Bulgarie[23]. Avec la venue et le prêche de Bedreddîn Simâvî dans ces régions, le mouvement hétérodoxe local a pris un tournant très marqué. Les idées de ce nouveau "messie" étaient particulièrement révolutionnaires, mais les descendants des anciens héros de l'islamisation les ont cependant adoptées avec d'enthousiasme ainsi que nous l'enseignent les chroniqueurs[24]. Cette idéologie se donnait en effet une très grande liberté par rapport à l'islam dans lequel elle ne voyait plus la meilleure des religions et préconisait plutôt une réunion de toute les confessions, juive et chrétienne, autour d'un idéal unique. Qui plus est, d'autres hérésies ou innovations, combattues depuis toujours en islam, ainsi que par les autres religions judéo-chrétiennes, n'étaient pas absentes de son credo : croyance en l'éternité du monde, négation du paradis et de l'enfer, négation de la résurrection des morts[25]. Ce sont là autant de point que le théologien al-Ghazâlî avait formellement récusés dans ses ouvrages et contre lesquels il avait mis en garde les soufis. L'hérésie de Bedreddîn s'est perpétué jusqu'à nos jours à travers quelques groupes alévis bulgares, dont certains ont émigré de Bulgarie vers la Thrace turque à partir de la fin du XIX[e] siècle. Ils se réclament du Bektachisme de Otmân Baba et affirment appartenir à une confrérie nommé "*bedreddînî*"[26].

22) Sur la révolte qu'il a inspirée en 1416 et l'intervention de l'armée ottomane, voir Colin Imber, *The Ottoman Empire 1300-1481*, The Isis Press, Istanbul, 1990, pp. 82-87. Sur la vie du personnage, l'étude classique reste celle de H.J. Kissling, "Das Menâqyb-nâme Scheich Bedr ed-Din's, des Sohnes des Richters von Samâvnâ", *Z.D.M.G.*, 100, N.F. 25, 1950, pp. 112-176.

23) Cf. Ahmet Refik, "Rafızılık ve Bektaşilik (1558-1591)", *art. cit.*, p. 59. Sur la répression qui a frappé les derviches au XVI[e] siècle, voir Irène Beldiceanu-Steinherr, "Le règne de Selîm 1[er] : un tournant dans la vie politique et religieuse de l'Empire ottoman", *Tur.*, VI, 1975, pp. 34-48.

24) Voir les textes cités par Abdülbaki Gölpinarlı dans *Simavna Kadisioğlu Şeyh Bedreddin*, Eti Y., Istanbul, 1966, pp. XVII, XXI-XXII et XXIV ; *Aşık Paşazâde Târîhi*, Istanbul, 1332. (ed. Gregg International Publishers Ltd. England 1970), pp. 91-92.

25) Cf. *Vâridât*, publié et traduit en français par Bilâl Dindar dans : *Şayh Badr al-Dîn Mahmûd et ses Wâridât*, thèse de troisième cycle, Université de la Sorbonne, Paris, 1975, pp. 50, 68, 79.

26) Voir nos "Nouvelles perspectives dans les recherches sur les Kızılbaş-Alévis et les Bektachis de la Dobroudja, de Deli Orman et de la Thrace orientale", *A.M.*, 4, 1992, pp. 1-12.

Des nouveaux courants hétérodoxes ont continué à modeler l'Alévisme et le Bektachisme de Thrace avec l'arrivée des Kızılbaş d'Anatolie déportés par le Sultan Selîm II (règne : 1512-1520), conséquence de la défaite du souverain iranien Shâh Ismâ'îl en 1514. Les Kızılbaş turcs établis en Anatolie avaient en effet soutenu militairement la Perse contre leur propre souverain. Ainsi que l'a clairement défini Irène Mélikoff, "les croyances de ces hétérodoxes n'étaient autres que des conceptions religieuses turkmènes — de type *kalender*, c'est nous qui l'ajoutons — soufisées et chiitisées par la propagande safavide"[27]. C'est, en particulier, à partir de cette époque qu'une profonde dévotion à Alî et aux martyrs du chi'isme, ainsi que la cérémonie de l'*aşûra* qui suit le jeûne du mois de *muharram*, ont pénétré dans l'hétérodoxie anatolienne, et bientôt dans le Bektachisme, alors que l'on n'en trouve aucune trace chez les premiers saints de ce mouvement, comme Hâcı Bektaş ou Kaygusuz Abdal[28].

L'association étroite des derviches et des guerriers depuis le tout début des campagnes d'islamisation de la Roumélie a conduit à la création d'un corps d'armée particulier sous le règne du sultan Murâd (règne 1362-1389), corps bien connu sous le nom de "Janissaires". Ainsi, le Bektachisme s'est trouvé intimement lié à un corps d'élite dans lequel il a représenté une espèce d'autorité spirituelle. Les Janissaires ont adopté l'idéologie et la terminologie mystique en usage dans les *tekke*, les cérémonies et même les coutumes vestimentaires des Bektachis, tel le port du grand turban dit *elifi* dont les gravures nous les montrent coiffés[29]. Ajoutons qu'ils se faisaient appeler "enfants d'Hâcı Bektaş" et que la tradition du grand chaudron qu'ils renversaient pour manifester leur mécontentement provient directement des Bektachis et des *Yesevî* d'Asie centrale[30].

Pour conclure avec les Bektachis, on doit retenir qu'ils se sont, sur deux points encore, bien éloignés des traditions de l'islam et même du mode confrérique traditionnel. Ils ont autorisé les femmes à prendre part à leurs assemblées et plusieurs d'entre elles ont signé des poésies mystiques. La réunion sans séparation des deux sexes dans des cérémonies religieuses leur a valu bien des calomnies et des condamnations. D'un autre côté, la consti-

27) Irène Mélikoff, "Le problème Kızılbaş", *Tur.*, VI, 1975, pp. 52-53, 61.

28) De nombreuses poésies bektachies sont consacrées aux thèmes des 12 imams du chi'isme duodécimain et à la dynastie iranienne des Safavides; cf. Abdülbaki Gölpınarlı, *Alevî bektaşi nefesleri*, Remzi Kitabevi, Istanbul, 1963, pp. 45-57, 83-103.

29) Sur les relations Bektachis-Janissaires, voir : J. K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes, op. cit*, pp. 46-48, 74-78 ; Irène Mélikoff, "Un ordre de derviches colonisateurs : les Bektachis", *Mémorial Ömer Lütfi Barkan*, Bibliothèque de l'Institut d'Archéologie d'Istanbul, Paris/Istanbul, 1980, pp. 149-157.

30) Sur la place occupée par le chaudron (*kazan*) dans ses deux confréries, voir J. K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes, op. cit*, pp. 169, 175 ; L. Iu. Man'kovskaia, "Towards the Study of Forms in Central Asian Architecture at the End of the Fourteenth Century: the Mausoleum of Khvâja Ahmad Yasavî", art. cit.

tution d'une classe de bektachis célibataires, dès l'époque de Bâlım Sultân (XV[e] siècle), l'institutionalisation du célibat soufi, avec ses rites propres et ses prérogatives sur les derviches mariés, en a fait une confrérie d'un type nouveau, inhabituel dans l'Orient islamique. Les couvents bektachis ont proliféré sur toute l'étendue de l'Empire ottoman, comme les *Mevlevî*, mais ils ont guère fait d'émules dans les provinces arabes. Au Proche-orient, les couvents de ces deux confréries abritaient presque uniquement des Turcs ou des Albanais. En revanche, les Balkans ont été très réceptifs à cette forme de soufisme, surtout l'Albanie[31]. Enfin, les couvents d'Istanbul, parce que mieux connus et situés au centre politique et culturel de l'Empire, sont restés les modèles par excellence où il est possible de voir fonctionner une forme de sociabilité inspirée par une idéologie soufie marginale. L'étude du Bektachisme stambouliote à une période clef de l'histoire turque, le XIX[e] et le début du XX[e] siècle, fera l'objet de notre deuxième partie.

— *Melâmetiyye* et *Melâmî*

Si nous avons classé la confrérie *melâmî* turque, fondée par Muhammad Nûr el-Arabî au milieu du XIX [e]siècle, dans les mouvements à tendance hétérodoxe, on ne peut pas en dire autant, loin de là, du courant *melâmetî* qui l'aurait inspirée et qui a vu le jour au Khorasan, dans le nord-est de l'Iran, au IX[e] siècle[32]. Quelle que soit la paternité revendiquée par la confrérie de Muhammad Nûr el-Arabî, on pourra constater qu'elle s'est écartée dans des proportions notables de la voie enseignée par les maîtres de cette tradition mystique dont il est nécessaire, avant d'aller plus loin, de résumer brièvement la doctrine originale et de souligner les déviations graduelles qu'elle a connues à la suite de son introduction dans le monde turc.

La principale caractéristique de la *melâmetiyye* est la distance prise à l'égard du soufisme qui, à l'époque, était représenté par l'école de Bagdad. D'aucuns ont même écrit qu'elle était une réaction au sein même du soufisme dont elle critiquait les manifestations extérieures, telle le port du vêtement de laine (*sûf*) — à l'origine du terme "soufi". Symbole de la renonciation pour les mystiques musulmans, en raison de la grossièreté de l'étoffe, le port de ce vêtement a été interprété, *a contrario*, par les *melâmî*, comme un signe de distinction... Ces derniers encourageaient en effet l'effacement et la dissimulation qui, seuls, pouvaient permettre au mystique de s'adonner à une vie intérieure. Les *Melamî* attiraient également l'attention sur le danger des illusions trop souvent et trop rapidement interpré-

31) Cf. Nathalie Clayer, *L'Albanie, pays des derviches*, Otto Harrassowitz, Berlin 1990.

32) Sur la période de formation de la *melâmetiyye*, voir Abdülbaki Gölpınarlı, *Melamilik ve melamiler*, Devlet Matbaası, Istanbul, 1931, pp. 3-29 ; du même, *Tasavvuf*, 2[e] éd., 1985, 100 Soruda, Gerçek Yayinevi, Istanbul, pp. 110-118 et Roger Deladrière, "Les premiers Malâmatiyya : Les gardiens du secret (*al-Umnanâ'*), sous presse dans l'édition des actes du colloque "Bayramis et Mélamis", Istanbul, 1987.

tées comme expériences mystiques, et par là même sur la confusion du psychique et du spirituel. L'attitude du *melâmi* ne devait en rien différer de celle des hommes du commun, et même attirer le blâme pour montrer que celui-là n'était qu'un homme de la plus basse condition. En revanche, leur intériorité devait être vouée tout entière à l'amour de Dieu. Un des textes les plus complet dans l'exposition de cette voie mystique est, sans conteste, l'*Epître des hommes du blâme* (*Risâlat al-Malâmatiyya*) de Abû Abd al-Rahmân al-Sulâmî (m. 1021) qui a été récemment traduite en français[33]. Il est logique que les *Melâmî* n'aient pas vu l'apparition et le développement des confréries d'un très bon œil ; en Turquie, ils se sont même franchement opposés aux système du couvent, aux rites mystiques de toute espèce ; *evrâd*, *zikr*, danses, etc., et les soufis turcs qui ont adopté leur éthique se sont fait fort de défendre cet état d'esprit. Il devint de règle chez beaucoup d'auteurs, dont ibn Arabî, et dans certains ordres de derviches, de voir dans le *melâmî* le type supérieur du soufi et de n'attribuer cette qualité qu'à celui qui aurait suivi la voie mystique jusqu'à son dernier aboutissement. C'est sans doute le prestige qui entourait ce terme qui a incité Muhammad Nûr el-Arabî à désigner de ce nom la confrérie qu'il a créée et propagée dans les Balkans et en Turquie au XIX^e^ siècle.

Avant d'aborder dans le détail ce dernier ordre mystique, il faut rappeler que Muhammad Nûr el-Arabî, même s'il a détourné en quelque sorte l'esprit *melâmetî* de sa voie originelle, n'en avait pas moins trouvé dans l'Empire ottoman, et en particulier dans les Balkans, des confréries et des mouvements mystiques déjà marqués par ce même esprit, comme les *Bayrâmî* et les *Hamzâvî*. Pour ce qui est du premier, il est une dérivation de la branche azerbaïdjanaise de la *Halvetiyye* puisque son fondateur, Hâcı Bayrâm Velî (m. 1429) était lié aux premiers *halvetî* de cette région. Mais sa confrérie a eu pour centre la ville d'Ankara, en Anatolie centrale. Signe qui ne trompe pas, dans ses poésies mystiques, Hâcı Bayrâm Velî ne faisait aucune référence au *zikr*, aux répétitions de noms de Dieu. Après sa mort, deux de ses disciples se sont partagés son héritage spirituel. Alors que le premier, Akşemsüddîn, s'est conformé aux traditions classiques des confréries, le second, Ömer Sikkînî (m. 1475-76), est resté fidèle à la voie *melâmî*. Les légendes disent que pour montrer que les deux principaux atouts vestimentaires du derviche, qui faisaient sa "fierté", le manteau (*hirkâ*) et la coiffe (*tâc*), n'étaient rien que superflus, Ömer Sikkînî s'est jeté dans les flammes. Il en est ressorti indemne alors que les deux objets en question avaient été calcinés[34].

33) Roger Deladrière, *La lucidité implacable. Epître des hommes du blâme*, Arléas, Paris, 1991. Il existe une traduction turque de Ömer Rıza Doğrul ; *Melâmet*, İnkilap Kitabevi, Istanbul, 1950.

34) Cf. Abdülbaki Gölpınarlı, *Melamilik ve melamiler, op. cit.*, pp. 33-37.

Le deuxième courant, celui des *Hamzâvî*, doit son nom à Hamzâ Bâlî (m. 1573) et a contribué à répandre la doctrine *melâmetî* surtout dans les Balkans. Il serait relié à Ömer Sikkînî et à Hâcı Bayrâm Velî à travers plusieurs intermédiaires[35]. De nombreuses persécutions ont frappé les adeptes de ce mouvement, à commencer par le fondateur lui-même. On leur reprochait de comploter contre l'Etat et de manquer à la Loi religieuse. Il semble que ce groupe de *melâmî* ottomans a souffert des mêmes accusations qui ont frappé ses prédécesseurs cinq siècles auparavant. Il rejetait les cérémonies soufies, les *zikr*, et jusqu'à la tradition de "prendre la main" (*el tutmak*), cérémonial de légitimité et de transmission du pouvoir pourtant en honneur dans toutes les confréries. La cérémonie de réception des *Hamzâvî* elle-même était on ne peut plus épurée. On enjoignait le néophyte à chercher toutes choses dans son cœur ; il était appelé *kalbe bakıcı* (celui qui regarde dans son cœur)[36]. Malgré les poursuites, les *Hamzâvî* ont continué à se manifester, mais d'une manière de plus en plus secrète, dans les Balkans[37], et à Istanbul, jusqu'au milieu du XIX^e^ siècle et, peu avant la révolution jeune-turque, certains derviches "libéraux" se sont même réclamés de cet esprit[38]. Le dernier grand représentant de cette *Hamzâviyye* stambouliote est Abdülkâdir Belhî (m. 1923)[39]. Il a laissé des disciples encore vivants, en particulier dans les milieux des musiciens soufis turcs, parmi lesquels le virtuose de la flute *mevlevî*, Niyazi Sayın.

Nous en arrivons enfin au milieu du XIX^e^ siècle avec la *Melâmiyye* de Muhammad Nûr el-Arabî, un égyptien installé en Macédoine, qui rompt d'une certaine façon avec l'esprit *melâmetî* tout en y restant attaché sur quelques points. Il est difficile de parler de ce mouvement comme d'une continuation fidèle de la voie mystique en question. D'ailleurs, les *Hamzâvî* stambouliotes eux-mêmes, d'après Abdülbaki Gölpınarlı, auraient désavoué cette nouvelle confrérie, affirmant qu'il s'agissait d'un "groupe où l'on parle beaucoup, mais sans profondeur"[40]. Pour ce dernier, l'opinion que Nûr el-Arabî se faisait de la doctrine *melâmetî* n'était pas celle des *Hamzâvî*. Cependant, en Roumélie, ces derniers ont reconnu Nûr el-Arabî pour leur "pôle" (*kutb*)[41], ce qui laisse entendre que des divergences opposaient les derviches qui, dans l'Empire ottoman, à l'orée du XX^e^ siècle, se disaient

35) *Id.*, p. 174.

36) *Id.*, pp. 193-194.

37) Un séminaire d'Alexandre Popovic à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes (quatrième section ; sciences historiques et philologiques) est consacré à l'histoire de ce mouvement dans les Balkans (1992-93).

38) Cf. *infra*, pp. 113-115.

39) Cf. Abdülbaki Gölpınarlı, *Melamilik ve melamiler*, *op. cit.*, pp. 182 *sq.* ; Thierry Zarcone, "Histoire et croyances des derviches turkestanais et indiens à Istanbul", art. cit., p. 145.

40) Abdülbaki Gölpınarlı, *Melamilik ve melamiler*, *op. cit.*, p. 189 et du même, *Tasavvuf*, *op. cit.*, p. 128.

41) Cf. Abdülbaki Gölpınarlı, *Melamilik ve melamiler*, *op. cit.*, p. 189.

*melâmî*. Il ressort nettement que Nûr el-Arabî, sans négliger totalement les principes qui faisaient l'originalité de la voie dont il se réclamait, s'est employé à institutionaliser l'esprit *melâmetî*, c'est-à-dire à lui donner corps sous la forme d'une confrérie. Même si tout ce qui faisait l'attirail traditionnel d'une *tarîkat* est resté proscrit — *zikr, evrâd*, bannières, etc. — mais avec plusieurs exceptions, l'élément de base de la sociabilité mystique, c'est-à-dire le couvent (*tekke*), a fait son apparition. On sait, du reste, que ces "couvents" *melâmî* avaient, dans certains cas, l'allure de maisons de réunion, de rencontre, plutôt que de couvents proprement dit. On les trouve en grand nombre dans les Balkans, surtout en Macédoine et au Kosovo, Muhammad Nûr el-Arabî ayant vécu lui-même à Skoplje (Üsküp). A Istanbul, l'ordre s'est dissimulé derrière les couvents d'autres confréries et a également tenu des réunions dans des maisons privées. Mais, pour les soufis des Balkans, il restait un ordre à part, ainsi que l'affirme un *şeyh* d'une autre confrérie: "l'ordre de Muhammad Nûr el-Arabî n'est pas une *tarîkat* comme les autres (...) ils n'ont pas les choses essentielles (*evrâd, usûl*, bannière)"[42]. Un spécialiste du soufisme dans les Balkans, Alexandre Popovic, note que, les *Melâmî* sont encore critiqués parce qu'ils auraient délaissé la littérature de base des confréries, *menâkib* et autres, "pour des systèmes et des valeurs plus philosophico-idéologiques que religieuses à proprement parler"[43].

Ce qui ressort de ce bref survol, c'est que plusieurs mouvements, à la fin du XIX[e] et au début du XX[e] siècle, ont revendiqué une tradition *melâmetî* qu'ils ont interprétée à leur façon, non sans faire subir à la doctrine originelle d'importantes déviations. S'il était toujours possible de rencontrer en ce début de siècle des *melâmî* qui affirmaient clairement leur attachement aux valeurs de la *şer'îat*, il s'en est trouvé aussi qui prétendaient s'en libérer. La tentation antinomiste a été grande chez quelques individus qui sont même allés jusqu'à concevoir des plans de réformes de l'islam et ont entraîné la *melâmiyye* dans l'arêne politique. Nous en reparlerons longuement lorsqu'on abordera la question de la politisation des confréries religieuses et leurs relations avec la franc-maçonnerie.

**Entre hétérodoxie et orthodoxie ; les ordres arabes turquisés (*Rufâ'iyye, Kâdiriyye*) et la *Halvetiyye***

— *Rufâ'iyye* et *Kâdiriyye*

Ces deux ordres d'origine arabe ont beaucoup en commun. Ils se sont développés depuis l'Irak et se sont lentement répandus dans la plupart des

42) Propos rapportés par Alexandre Popovic dans son article "La troisième phase des Mélamis dans les Balkans", sous presse dans l'éditions des actes du colloque "Bayramis et Mélamis". On trouve dans cette étude un relevé systématique et un historique de tous les couvents *melâmî* des Balkans ainsi qu'une analyse des *zikr* et pratiques en usage.

43) *Ibid.*

régions du monde musulman. La *Kâdiriyye*, en particulier, est, de toutes les confréries, celle que l'on trouve absolument partout, des Balkans à la Chine et à l'Indonésie. L'absence d'organisation centrale est cause que ces deux ordres n'ont pas maintenu ce que l'on pourrait appeler une "doctrine confrérique", ni règlementé une pratique à travers laquelle tous leurs derviches auraient pu se reconnaître, et moins encore un contrôle sur les couvents grâce à la nomination des *şeyh*. Tous partagent en commun, certes, le respect de leurs fondateurs éponymes à travers les prières qui leur sont dédiées au début des cérémonies (*evrâd*) et la lecture de leurs ouvrages majeurs. De même, le pèlerinage aux tombeaux des fondateurs est resté une tradition qui a permis, de surcroît, le rapprochement entre des groupes qui ne soupçonnaient pas l'existence des autres. Mais on doit constater, pour les *Kâdirî* par exemple, que des différences notables opposent les branches indiennes aux branches africaines ou, plus près de nous, les branches turques aux branches syriennes ou égyptiennes. En ce qui concerne la situation de ces deux confréries dans le monde turc, il est évident qu'un contact prolongé de plusieurs siècles avec un peuple fraîchement gagné à l'islam et riche encore de traditions pré-islamiques latentes, a contribué à leur conférer des caractéristiques nouvelles et originales.

La *Rufâ'iyye*[44] est certainement le premier ordre mystique musulman, formé bien avant la *Kâdiriyye*, puisque ce n'est qu'au XVI^e^ siècle, que cette dernière confrérie l'a détrôné pour devenir l'ordre le plus présent chez les musulmans. Dans les sources anciennes, la *Rufâ'iyye* était encore connue sous le nom de *Ahmediyye* et ses derviches sillonnaient le monde turc dès l'époque seldjoukide[45]. Ahmad al-Rifâ'î (1106-1182), son fondateur, n'était pas un lettré et il connaissait assez mal le droit et le soufisme. C'est peut-être une des raisons pour lesquelles sa confrérie est restée jusqu'à nos jours très présente dans le monde rural. En revanche, Abd al-Qâdir al-Gilânî, dont nous avons déjà parlé, était un grand docteur de la religion. La *Rufâ'iyye* n'a pas développé de nombreuses branches comme la *Kâdiriyye*[46], mais elle n'en a pas moins adopté différentes formes selon les pays où elle s'est implantée. Elle ne s'est guère propagée vers l'est au-delà du Kurdistan et de l'Iran avec une exception pour l'Inde. En Anatolie, on découvre, et

44) Sur l'histoire de cet ordre, voir Yunus al-Shaykh Ibrâhîm al-Samarrâ'î, *Al-Shaykh Ahmad al-Rifâ'î, hayâtuhu wa athâruhu*. Bagdad ; S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam, op. cit.*, pp. 37 *sq.* ; John P. Brown, *The Darvishes or Oriental Spiritualism, op. cit.*, pp. 123-139. On trouvera une riche bibliographie sur cette question ainsi que sur la situation de cette confrérie dans les Balkans chez Alexandre Popovic. "Les derviches balkaniques. La *Rifâ'iyya*". *Zeitschrift für Balkanologie*, band 25/2. 1989. pp. 167-198 et band 26/2. 1990. pp. 142-183.

45) Cf. Köprülüzade Mehmed Fuad. *Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans, op. cit.*, pp. 12-13.

46) Sur cette confrérie, voir Yunus al-Shaykh Ibrâhîm al-Samarrâ'î, *Al-Shaykh 'Abdul-Qâdir al-Gilânî, hayâtuhu wa athâruhu*. Bagdad, 1988 ; Sâdik Vicdâni, *Tomar-i tarîkat-i aliyye-i kâdiriyye*, Istanbul, 1338-40/1920-1922 : John P. Brown, *The Darvishes or Oriental Spiritualism, op. cit.*, pp. 96-116 ; S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam, op. cit.*.

c'est là le destin qu'elle a en commun avec la *Kâdiriyye*, qu'elle a adopté plusieurs coutumes sociales et religieuses turques. Mais ce phénomène n'a rien d'exceptionnel et n'est certainement pas unique. L'étude de l'histoire de ces deux confréries dans des zones du monde musulman non arabe comme l'Inde, la Chine ou l'Indonésie nous montrerait davantage l'influence qu'ont eue sur elles les traditions religieuses locales, islamiques ou autres. On sait, par exemple, qu'à Ceylan, les *Rufâ'î* avaient épousé un mode de vie inspiré de celui des Kalenders[47].

Les *Rufâ'î* ont accueilli très tôt des pratiques ascétiques spectaculaires qui leur ont rapidement acquis une certaine célébrité parmi les étrangers sous le nom de derviches hurleurs. A cela ils ont ajouté des exercices de transpercements, de marche sur des charbons ardents, le fait d'avaler du verre pilé, autant d'actions qui, sous le contrôle de leur *şeyh*, avaient pour objectif de prouver la grandeur de Dieu qui aurait autorisé ces "prouesses" comme preuves de son omnipotence ; de là l'expression "faire la preuve" (*burhan göstermek*) pour justifier leur pratique[48]. Dans les zones où les deux confréries ont vécu côte-à-côte, comme le Kurdistan, la *Kâdiriyye* a proposé à sa clientèle, sans aucune exception, toutes les pratiques cultivées par les *Rufâ'î*. Toutefois ces usages n'ont pas été un frein au respect des Ecritures et leurs membres se sont considérés comme parfaitement orthodoxes. Mais, en Anatolie, les deux ordres n'ont pas été imperméables aux hétérodoxies alévies-bektachies, et leur répertoire de poésies chantées lors des assemblées nous le prouvent. En Roumélie, Abdülbaki Gölpınarlı nous assure que sous l'influence du Bektachisme, les *Rufâ'î* se sont adonnés à la boisson et à la musique[49]. L'imagerie populaire, les cartes postales du début du siècle, par exemple, représentent le *rufâ'î* comme un derviche errant de type kalender, reconnaissable à son bonnet conique. Autre détail qui n'est pas négligeable pour montrer la force des traditions ésotériques locales, de nombreux éléments issus des corporations musulmanes, *fütüvvet* et *ahî*, se retrouvent dans cette confrérie. Il s'agit surtout de l'utilisation de la "ceinture" (*şedd*) remise au postulant lors de l'initiation et qui reçoit plusieurs nœuds symboliques[50]. De l'avis de A. Gölpınarlı, une autre confrérie, celle des *Sa'dî*, a été profondément marquée par l'Alévisme en Roumélie. Originaire de Syrie, cet ordre fondé par Abu'l-Futûh Sa'd al-dîn (m. 1300), a été introduit à Istanbul au début du XVIII[e] siècle. En Syrie les derviches de ce groupe avaient la réputation comme les *Rufâ'î* de jouer avec

47) Cf. Dennis B. Mc. Gilvray, "Village Sufism in Sri Lanka: an Ethnographic Report", *La Transmission du savoir dans le monde musulman périphérique*, Paris, 8, janvier 1988.

48) Sur ces pratiques, voir *Feyzul sabah*, Istanbul, 1985.

49) Cf. A. Gölpınarlı, *Türkiye'de Mezhebler ve tarikatlar, op. cit.*, pp. 194 *sq.* et, du même, *Yunus Emre*, 1936, pp. 268-269.

50) Cf. *İslam ve Türk illerinde fütüvvet ve..., op. cit.*, pp. 70-72. Voir aussi la note 1 (p. 125) de H. A. Rose en marge du texte de John P. Brown, *The Darvishes or Oriental Spiritualism, op. cit.*

des serpents, d'absorber du verre brisé, des braises... Ils ajoutaient à ces pratiques une cérémonie tout à fait surprenante nommée *dawsa* qui consistait à déployer un tapis humain de derviches sur le passage du *şeyh* monté à cheval. Cette coutume avait encore cours au début du XX[e] siècle[51].

La danse à laquelle se livrent les derviches de ces deux ordres n'a absolument aucun point commun avec celle des *Mevlevî* ou des Bektachis, sauf sur l'objectif à atteindre. Elle se pratique en chaîne (*halka*) avec un accompagnement musical et fait songer à une ronde, mais chaque soufi, tout en tournant, est absorbé par son exercice personnel. On attribue à une branche *kâdirî* turque du XVI[e] siècle, la *Rûmiyye*, du nom d'İsmâ'îl Rûmî, son fondateur (m. 1631), l'invention du *zikr* en position debout (*kiyâmî*) — il était d'usage jusqu'alors de prier accroupi — pratique qui fut reprise par d'autres ordres. La station debout avait l'avantage de pouvoir associer, et même harmoniser, la prière et la danse. Le chef spirituel de cette *kâdiriyye* turque était originaire de Tusya en Anatolie. Il avait été reçu dans la confrérie à Bagdad par un descendant de Abd al-Qâdir al-Gilânî. Implanté à Istanbul, dans la capitale de l'Empire, l'ordre s'est lentement imposé à toute la Turquie et, chose peu connue, car l'histoire de cette confrérie est encore à faire, il semble que son prestigieux *tekke* d'Istanbul, connu sous le nom de *kâdirîhâne*, soit devenu, à l'image du couvent de Konya pour les *Mevlevî* ou de celui de Hâcı Bektaş pour les Bektachis, le centre administratif et spirituel de la *Kâdiriyye* ottomane. La *Rufâ'iyye* est restée, en Turquie, un ordre beaucoup moins organisé, apparemment sans lien aucun avec une quelconque organisation centrale régulatrice. Mais là encore nous éviterons de nous livrer à des hypothèses par trop gratuites dans la mesure où l'histoire de cette confrérie est peu connue.

Il ressort clairement que les idéologies et les pratiques de ces deux ordres ont été différentes selon leurs zones de développement. Plus on se trouvait proche du monde turc, de l'Alévisme, plus ils se sont vu imposer, au fil des siècles — processus contre lequel ils ne pouvaient lutter — un ensemble de traditions, de coutumes plutôt, dans lesquelles s'était moulée la société turque. En somme, il s'agissait d'adapter un produit de l'islam arabe à un milieu dans lequel la religion musulmane présentait plusieurs traits nouveaux et s'imposait à une société dont la tradition préislamique n'était pas sémitique. C'est sans doute ce qui explique que les deux ordres en question aient pu présenter des visages différents selon qu'ils se trouvaient en Syrie ou en Roumélie.

51) Cf. S. Margoliouth, "Sa'dîya", *E.I.*[1], IV, pp. 44-45 ; Hocâ-zâde Ahmed Hilmî, *Hadîkat ül-evliyâ. Pîr-i tarîkatî Ebü'l-Hasan Hüseyin el-Şâzilî ve Sa'düddîn Jebâvî*, Istanbul, 1318/1900-01 ; Hüseyin Vassaf, *Sefine-i evliyâ, op. cit.*, pp. 343-390 ; F. de Jong, "Les confréries mystiques musulmanes au Machreq arabe". dans *Les ordres mystiques dans l'islam, op. cit.*, pp. 211-213.

La tradition mystique associait généralement à Ahmad al-Rifâ'î et Abd al-Qâdir al-Gilânî, deux autres saints soufis, Ahmad Badawî et Ibrâhîm Burhân al-dîn al-Dasûkî. Ces quatre personnages constituaient les "quatre pôles" (*el-ektâb el-erba'a*), c'est-à-dire les quatre maîtres incontestés de la tradition secrète de l'islam. De ces deux nouveaux personnages, seuls la confrérie d'Ahmad Badawî, constituée par le premier, a été introduite dans l'Empire ottoman, mais ses derviches étaient en petit nombre. Ahmad Badawî est un des plus grands mystiques égyptiens. Né en 1276, il a d'abord voyagé au Proche-orient et s'est recueilli sur les tombes de Ahmad al-Rifâ'î et d'Abd al-Qâdir al-Gilânî avant de s'installer à Tanta, dans la vallée du Nil. C'est là que se trouve aujourd'hui la maison-mère de l'ordre *bedeviyye*[52].

— La *Halvetiyye*

Cette confrérie présente au moins deux caractéristiques originales. Premièrement, elle est apparue sur les marges orientales de l'Empire, en Azerbaïdjan, à la fin du XV$^{e}$ siècle, et, de là, s'est diffusée dans l'Empire ottoman, jusqu'en Egypte, mais également, ce qui est moins connu, vers l'Afghanistan. Deuxièmement, elle a donné naissance, au fil des siècles, à une multitude de branches dont certaines ont été par la suite élevées au rang de confréries quasiment indépendantes avec, ce qui complique les choses, des idéologies mystiques divergentes. Il reste donc difficile de classer cet ordre aux multiples ramifications parmi les confréries orthodoxes ou hétérodoxes. S'il a pu, à certaines époques, jouer la carte de la fidélité aux Ecritures, il n'en a pas moins, en d'autres temps, été sévèrement condamné par les docteurs de la Loi.

La confrérie a été fondée par le soufi Ömer el-Halvetî (né en 1397) qui avait pour usage de se livrer à la contemplation dans un tronc d'arbre creux. Il s'agit là d'un indice qui nous assure que l'on se trouve bien dans la zone d'influence du soufisme iranien. Du reste, cette technique ascétique pratiquée en un lieu solitaire est certainement à l'origine du nom de l'ordre ; *halvet* vient de l'arabe *khalâ*, "être seul". Mais le véritable organisateur de l'ordre est Yahyâ Şirvânî (m. 1463). C'est un de ses disciples, Ömer Ruşânî (m. 1486) qui a constitué le célèbre couvent *halvetî* de Tabriz où İbrâhîm Gülşenî et Demirtaş el-Muhammadî, les introducteurs de l'ordre en Egypte, ont été derviches[53]. La *Halvetiyye* était également présente à Herat,

52) Cf. K. Volevs, E. Littmann, "Ahmad al-Badawi", *E.I.*$^{2}$, I, pp. 289-290 ; A. Gölpınarlı, *Türkiye'de Mezhebler ve tarikatlar, op. cit.* ; Hocâ zâde Ahmed Hilmî, *Hadîkat ül-evliyâ. Pîr-i tarîkatî seyyid Ahmed el-Bedevî, seyyid İbrâhîm Desûkî*, Istanbul, 1318/1900-01 ; S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam, op. cit.*, pp. 45-46.

53) Sur la *Halvetiyye* égyptienne, voir E. Bannerth, "La Khalwatiyya en Egypte. Quelques aspects de la vie d'une confrérie", art. cit.

au Khorasan, dès le milieu du XIVe siècle[54]. Mais c'est surtout dans l'Empire ottoman qu'elle a connu un grand développement et une belle histoire politique. Implanté à Amasya sous la direction de Çelebî Halîfe, l'ordre a reçu les faveurs du futur sultan Bâyazîd, alors gouverneur de cette ville, et c'est avec lui qu'il a gagné Istanbul à la fin du XVe siècle. Ont succédé à Çelebî Halîfe à la direction de la *Halvetiyye* qui était devenue l'ordre le plus en vue de l'Empire, deux figures importantes du soufisme turc, Sünbül Sinân (m. 1529) et Merkez Efendi (m. 1552)[55].

Cependant, lors des guerres contre les Safavides au XVe siècle, l'ordre s'est vu soupconné d'être de connivence avec l'ennemi chi'ite iranien et, effectivement, pendant un temps au moins, au début de son histoire, la confrérie avait cheminé auprès de cette dynastie persane et accueilli quelques croyances chi'ites[56]. Le sultan Selîm I et les religieux l'ont accusé d'être crypto-chi'ite comme les Bektachis, le mouvement de Bedreddîn Simâvî et les *Bayrâmî*, et c'est sans doute pour ne plus donner cours à ces accusation que les *Halvetî* ont fait disparaître un siècle plus tard de leur *silsile* les noms des cinq imams honorés par les Chi'ites. Le XVIe siècle, sous les sultan Soliman et Selim II, leur fut propice en raison de leurs bonnes relations avec les souverains. Puis, la conquête de nouveaux territoire, les Balkans en particulier, a entraîné les derviches de cette confrérie dans une nouvelle histoire riche et mouvementée qui se poursuit encore de nos jours[57]. Mais les religieux n'ont pas désarmé et plusieurs conflits ont opposé les *Halvetî* aux *ulamâ* ottomans, et même égyptiens, à la fin du XVIIe siècle[58].

L'éclatement de l'ordre en de nombreuses subdivisions doit être imputé, comme il en est d'ailleurs pour l'ensemble des ordres mystiques musulmans, soit à des querelles de succession, soit à un choix volontaire des maîtres spirituels de renom désirant créer leur propre groupe portant leur

54) Cf. Ma'sûm Alî Shâh, *Tarâ'eq ol-haqâ'eq*, Téhéran, II, pp. 366 *sq.* ; Roger M. Savory, "A 15th Century Safavid Propagandist at Herat", *Studies on the History of Savafid Iran*, Variorum Reprints, London, 1987, pp. 189-197 ; Abd ol-Hoseyn Zarinkub, *Donbâle-ye jastaju dar tasavvof-e Irân, op. cit.*, II, p. 193.

55) Sur les principaux saints de cette confrérie, voir : Yusûf ibn-i Ya'kûb, *Menâkib-i şerîf ve tarîkatnâme-i pîrân ve meşâyîh-i tarîkat-i aliyye-i halvetiyye*, Istanbul, 1290/1873.

56) Cf. Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam. Religion, Political Order and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*, University of Chicago Press, Chicago-London, 1984, pp. 113.

57) Cf. Alexandre Popovic, "Les ordres mystiques musulmans du Sud-Est européen dans la période post-ottomane", art. cit., pp. 73-75 ; Džemal Cehajić, Derviski Redovi u Jugoslovenskim Zemljama, Sarajevo, 1986, pp. 79-122.

58) Sur l'histoire de cette confrérie, voir Sâdık Vicdânî, *Tomar-i tarîkat-i aliyye-i kâdiriyye*, Istanbul, 1338-40/1920-1922 ; B. G. Martin, "A Short History of the Khalwatiyya Order of Dervishes", dans N. R. Keddie (éd.), *Scholars, Saints and Sufis, Muslim Religious Institutions since 1500*, Berkeley-Los Angeles, 1972, pp. 275-305 ; Rahmi Serin, *Halvetilik ve halvetiler*, Petek Y., Istanbul, 1984 ; F. de Jong, "Khalwatiyya", *E.I.*[2], IV, pp. 1023-1026 ; Ma'sûm Alî Shâh, *Tarâ'eq ol-haqâ'eq, op. cit.*, pp. 366-367.

nom, soit à d'autres causes d'origine idéologique, hypothèse qui peut être légitimée compte tenu des divergences ayant existé entre certaines branches. Pour F. De Jong, un grand connaisseur de l'histoire de cette *tarîkat*, celle-ci a été influencée à des degrés divers par la pensée d'ibn Arabî, et son attitude vis à vis de la théorie de l'unicité de l'être (*vahdet-i vücûd*) a varié avec le temps à l'intérieur d'une branche, et entre les branches elles-mêmes. Il est donc assuré que l'une des clefs, au moins, de la compréhension des différences qui distinguent les nombreuses subdivisions de l'ordre repose sur une analyse de leurs textes de théologie mystique. Une histoire de l'ordre qui négligerait l'étude approfondie de son idéologie, et cette remarque est valable pour toutes les confréries, serait une œuvre vaine. La présence des idées d'ibn Arabî a été, bien sûr, une source de conflits dans les relations de l'ordre avec les religieux et l'on peut citer le cas de Niyâzî Mısrî (1617-1694), le fondateur d'une des branches anatoliennes de la *Halvetiyye*, qui a été exilé deux fois par le pouvoir ottoman. Le soufi en question était également très populaire chez les Bektachis ; on le disait crypto-chi'ite, admirateur de l'imam Alî et surtout d'ibn Arabî[59]. Et il ne s'agit pas là de la seule branche de l'ordre qui a adopté des idéologies "douteuses" ; une autre était proche également d'ibn Arabî (*Karabaşiyye*), une autre des *Mevlevî* (*Gülşeniyye*), un autre encore des courants *melâmî* (*Cihangiriyye* et *Kuşadaliyye*)[60]. Merkez Efendi lui-même a dénoncé les croyances et les pratiques "contraires à la loi" de Sünbül Sinân, celui qui allait pourtant devenir son maître spirituel[61].

Sur la question de la pratique, il y a peu de différences entre les nombreuses branches de la *Halvetiyye*, à l'exception des coiffes dont le nombre de tranches (*terk*) varie. Leurs danses s'apparentent plus aux danses en cercle des *Kâdirî* qu'à celle des *Mevlevî*. Un seul élément leur est resté commun — si l'on excepte les *zikr* qui se trouvaient présents en fait, avec guère de variantes, dans la plupart des confréries —, c'est la prière initiale qui porte le nom de *vird el-settar*[62]. Enfin, ce qui a constitué, surtout au début de son histoire, la principale caractéristique de la *Halvetiyye*, c'est la pratique de la retraite spirituelle à laquelle le saint fondateur se livrait dès le XIV[e] siècle. Dans le couvent de Merkez Efendi, à l'extérieur des murailles

59) Sur ce personnage et ses relations avec les courants mystiques hétérodoxes, voir A. Gölpınarlı, "Niyâzî", *İ.A.*, IV, pp. 305-307 et, du même, "Niyâzî-i Mısrî", *Şarkiyat mecmuası*, VII, 1972, pp. 183-226 ; T. Zarcone, "Traditions concernant le *tekke* de Merdivenköy", dans "Le *tekke* bektachi de Merdivenköy", *art. cit.*, p. 68. Le *Divân* de Mısrî Niyâzî a même intéressé le *melâmî* Muhammad Nûr el-Arabî qui en a fait un long commentaire (cf. *Mısrî Niyazî divanı ve şerhi*, (éd. Hasan Özlem), s.d. ni nom de maison d'édition, 309 pages).

60) Cf. A. Gölpınarlı, *Türkiye'de mezhepler ve tarikatlar*, *op. cit.*, p. 216.

61) Cf. Mehmed Serhan Tayşi, "Vie et personnalité mystique de Merkez Efendi", *Anatolia Moderna*, I, 1991, p. 28.

62) Sur les usages et les règles suivies par la confrérie, on peut consulter : Sâdık Vicdânî, *Tomar-i tarîkat-i aliyye-i Halvetiyye*, *op. cit.* ; Yaşar Nuri Öztürk, "Al-âdâb as-saniyya li man yurîdi tarîka sâdât al-halvatiyya", *İslam medeniyeti*, V, 1, ocak 1981, pp. 56-70.

d'Istanbul, on peut encore voir la cellule de méditation du derviche, creusée sous terre, à laquelle on accède par un petit escalier de pierre. En Egypte, cette pratique a connu un développement tout à fait spectaculaire dans la mesure où plusieurs cellules de méditation de derviches ont été bâties auprès de la principale mosquée liée à cette confrérie. Et, en Syrie, à Alep, nous avons pu constater *de visu*, la présence de 40 petites cellules disposées en cercle, sur deux niveaux, à l'intérieur même de la mosquée du couvent de la confrérie *hilâliyye*, un composé de *Halvetiyye* et de *Kâdiriyye*.

**Vers l'orthodoxie (*Nakşibendiyye, Şâziliyye*)**

— La *Nakşibendiyye*

La *Nakşibendiyye* qui a pris son nom de Bahâüddîn Nakşbend, le fondateur, est, parmi les confréries mystiques, celle qui est restée, en règle générale, avec la *Şâziliyye*, la plus profondément liée aux traditions du Prophète. Elle est apparue au XV^e^ siècle, en Asie centrale, dans les environs de Boukhara, et, de là, s'est répandue en Chine, en Inde, où elle s'est implantée solidement, puis vers l'Empire ottoman, le Proche Orient et l'Egypte, sans pénétrer plus avant dans le continent africain. L'histoire de l'ordre peut se résumer en trois phases[63]. La première correspond à l'arrivée et à l'établissement de celui-ci en Anatolie et à Istanbul au début du XVI^e^ siècle. Les principales figures en sont Mollâ İlâhî et Ahmed Buhârî[64]. D'après les traditions de l'ordre, Mahomet lui-même et Abû Bakr, un des compagnons, seraient à l'origine des enseignements de la *Nakşibendiyye* car ils auraient transmis à Bahâüddîn, à travers une chaîne de maîtres prestigieux, les secrets d'un exercice mystique nouveau, d'un *zikr* très particulier. Par cet exercice, la *Nakşibendiyye* se distingue nettement des autres confréries islamiques. Elle rejette en effet le *zikr* vocal (*zikr-i cehrî*) — le *zikr* qui s'exécute à voix haute — pour lui préfèrer le *zikr* silencieux ou secret (*zikr hafî*) — le *zikr* qui s'exécute dans le silence du cœur et sans produire un seul son[65]. Notons surtout que parmi les points qui la sépare des autres confréries, elle s'est faite le champion de la lutte contre le chi'isme et a veillé à l'application inconditionnelle de la *şer'îat*. Tous les *Nakşibendî* qui suivirent, et cela jusqu'au XX^e^ siècle, étaient tout à fait d'accord sur ce point. La deuxième phase de développement de l'ordre a eu pour théâtre l'Inde où une nouvelle impulsion fut donnée à la *Nakşibendiyye* par un derviche du sous-continent, Ahmad Sirhindî (m. 1624), surnommé "le rénovateur"

63) Sur l'histoire de cet ordre, voir les deux contributions de Hamid Algar au volume *Naqshbandis. Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman, op. cit.* : "A Brief History of the Naqshbandî Order", pp. 3-44 et "Political Aspects of Naqshbandî History", pp. 123-152.

64) Cf. Kasım Kufralı, "Molla İlâhî ve kendisinden sonra Nakşibendiyye muhiti", *Türk dili ve edebiyat dergisi*, 1949, pp. 129-151.

65) Cf. Hamid Algar, "Silent and Vocal Dhikr in the Naqshbandî Order", art. cit..

(*müceddidî*) en raison de cette action. La constante référence à la *şer'îat*, l'opposition au chi'isme, tout cela se doublait chez Sirhindî d'un intérêt accru pour la pratique du *zikr* silencieux et surtout d'une guerre menée contre les adeptes de la doctrine de l'unicité de l'être. Introduite à Istanbul à la fin du XVII^e^ siècle, à partir de La Mecque, cette nouvelle version de la *Nakşibendiyye* y a obtenu un succès rapide, ainsi que dans les autres provinces de l'Empire. La troisième et dernière phase de l'histoire de cet ordre mystique a commencé au Kurdistan. Il s'agit encore d'un renouvellement puisque Mevlânâ Hâlid (m. 1827) qui en a été le maître d'œuvre, a également été considéré comme un rénovateur. Ce dernier est allé chercher l'initiation à la *Nakşibendiyye* en Inde et, de retour au Kurdistan, a accentué certains de ses aspects doctrinaux et développé de nouvelles pratiques, à l'imitation de ses prédécesseurs. La *şer'îat* occupe toujours, comme cela est de tradition chez les soufis de cet ordre, la place centrale ; toute quête mystique ne pouvant se concevoir en dehors du cadre légal imposé par la religion islamique. S'y est ajoutée la lutte contre l'impérialisme des états chrétiens dont "l'influence menacante et perverse" se faisait sentir de plus en plus aux portes de l'Empire. Le succès de la branche constituée par Mevlânâ Hâlid, la *Hâlidiyye*, fut tel que l'ancienne *Nakşibendiyye* d'origine indienne fut totalement absorbée et la nouvelle branche s'implanta durablement à Istanbul, ainsi que dans tout le reste de l'Empire, provinces arabes, Egypte, Balkans[66]. Dans la pratique, l'ordre *nakşibendî* a rejeté plusieurs usages que les soufis acceptaient depuis des siècles, les considérant comme contraires à l'esprit de l'islam, tels la danse, l'emploi d'instruments de musique, le *zikr* en position debout, etc. Le *zikr* silencieux, que l'on doit considérer comme l'une des techniques mystiques les plus sobres et les plus aptes à mettre l'expérimentateur en contact avec les réalités cachées, a amplement contribué au succès de l'ordre.

Cependant, il importe de signaler que parallèlement au développement historique que cette confrérie a connu hors de son milieu d'origine, une *Nakşibendiyye* "archaïque", dirons-nous, a continué de se maintenir en Asie centrale. Certains derviches liés à ce groupe ont traversé et, parfois, se sont même établis dans les pays qui se trouvaient sur la route du pèlerinage, l'Inde et l'Empire ottoman. Ils ont apporté dans ces pays une *Nakşibendiyye* moins rigoriste et qui restait sous l'influence du soufisme turc *yesevî*,[67] lequel, nous l'avons vu au début de l'ouvrage, restait marqué par les coutumes

66) Cf. Albert Hourani, "Shaikh Khalid and the Naqshbandi Order", dans *Islam and Classical Traditions*, ed. Stern, Columbia, 1972, pp. 89-103 ; Hamid Algar, "A Brief History of the Naqshbandî Order", art. cit., pp. 29-32. Sur les pratiques mystiques en usage dans cette branche, voir Butrus Abu-Manneh, "*Khalwa* and *râbita* in the Khâlidi suborder", dans *Naqshbandis. Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman, op. cit.*, pp. 289-301.

67) Cf. Thierry Zarcone, "Histoire et croyances des derviches turkestanais et indiens à Istanbul", art. cit., pp. 137-200 ; "Turkish Sufism in India: the case of the Yasawiyya", art. cit. ; "Derviches turcs en Inde et couvents indiens au Moyen-Orient", art. cit.

turques pré-islamiques, animiques et chamanistiques. La présence de cette *Nakşibendiyye* d'Asie centrale s'est limitée à un ensemble de couvents disséminés le long de la route du pèlerinage, les plus grandes concentrations se trouvant à Istanbul, à Bursa et en Palestine.

— La *Şâziliyye*

Nous ne nous attarderons pas sur l'histoire de la confrérie *şâzilî* qui n'a été introduite dans l'Empire ottoman que relativement tard, au début du XIX[e] siècle, et a, par la suite, grandement servi les intérêts politiques et religieux du sultan Abdülhamîd II[68]. Les chapitres suivants y reviendront dans le détail. L'ordre s'est constitué au Maghreb après la mort de Abû l'-Hasan al-Shâzilî (m. 1258), le fondateur éponyme, et semble avoir pris une grande extension au XIX[e] siècle. Présent presque essentiellement en Afrique, il s'est progressivement implanté en Syrie et apparaît timidement en Turquie au tout début du XIX[e] siècle. En effet, on ne lui connaît que deux couvents à Istanbul avant l'accession au trône du sultan Abdülhamîd II (1876)[69]. Il semble que cette première vague de *şâzilî* soit originaire de Syrie, mais on ne sait guère de choses sur eux. La *Şâziliyye* devint célèbre dans la capitale de l'Empire surtout avec la venue du fils de Muhammad ben Hasan ben Zâfir al-Madanî — un maghrébin fondateur de la branche *Madaniyye* de cet ordre — qui initia le sultan Abdülhamîd et s'installa à Istanbul où il mourut en 1903[70].

68) Pour plus de détails sur l'histoire de cette confrérie, on peut consulter : P. Nwiya, *Ibn 'Atâ Allâh et la naissance de la confrérie shâdhilite*, Beyrouth, 1972 ; E. Bannerth, "Aspects humains de la Shadhiliyya en Egypye", *M.I.D.E.O.D.*, 11, 1972, pp. 237-250 ; S. Margoliouth, "Shâdhilîya". *E.I.*[1], IV, pp. 256-258 et Hocâ-zâde Ahmed Hilmî, *Hadîkat ül-evliyâ. Pîr-i tarîkat Ebü'l-Hasan Hüseyin el-Şâzilî ve Sa'düddîn Hebâvî*, Istanbul, 1318/1900-01. On trouvera une bibliographie exhaustive sur cette question dans l'article de A. Popovic, "Les derviches balkaniques 3. Les *Şâzilî*", dans *Yâd-nâma in memoria di Alessandro Bausani*, Universita di Roma "La Sapienza", Bardi Editore, Roma, 1991, I, pp. 389-407.

69) Il s'agit des couvents de "Şâzilî Şeyhi Sâlih Ahmed Efendi tekyesi" à Kabandakik, aujourd'hui Unkapanı (cf. *Halâ asitâne-i aliyyede ve civarında vâki olan dergâh, zevâyâ ve hânkâh*, fonds Osman Ergin n° 1825, 1220/1805) et de "Şeyh Ebu 'l-Hasan Alî el-Şâzilî zâviyesi", situé dans le village de Ali Bey Köy, à l'extrémité de la Corne d'Or (cf. Başvekâlet Arşivi, Cevdet Evkaf, n° 1148, 12 S. 1241/1825).

70) Cf. F. de Jong, "Madaniyya". *E.I.*[2], V, pp. 952-953.

# PREMIÈRE PARTIE

# SOUFIS ET FRANCS-MAÇONS

# I

# LA RENAISSANCE DU BEKTACHISME : UNE IDÉOLOGIE MYSTIQUE À LA RENCONTRE DE L'OCCIDENT

**Les aléas du soufisme turc de l'abolition du corps des Janissaires (1826) à l'avènement du sultan Abdülhamîd II (1876) — Confréries et Bektachis sous le règne de Abdülhamîd II — La révolution jeune-turque et l'émergence d'un nouveau soufisme**

L'esprit du soufisme des Jeunes Turcs était en gestation bien avant la proclamation de la deuxième Constitution ottomane de 1908. De même, ce n'est pas sous le seul régime autoritaire du sultan Abdülhamîd II (règne : 1876-1909), que cette idéologie a puisé sa force et trouvé son chemin. Déjà, peu après l'abolition du corps des Janissaires et de l'ordre des Bektachis, un soufisme particulier, qui n'avait jamais été l'apanage d'une seule confrérie, celle des Bektachis, comme on l'a souvent laissé entendre, mais la marque d'un esprit, allait — les conditions nouvelles du siècle l'exigeaient — se transformer lentement et évoluer dans le sillage des réformes libérales entreprises, dans un premier temps, par le sultan Abdülmecîd I (règne : 1839-1861), et les grands vizirs Reşîd Paşa, puis Midhat Paşa. Si c'est, sans conteste, l'esprit bektachi qui a animé ce soufisme et a inspiré celui des Jeunes Turcs, il importe de ne pas oublier que nombreux furent les Ottomans "éclairés" et partisans du libéralisme qui étaient aussi affiliés à d'autres confréries, *mevlevî, rufâ'î, kâdirî, halvetî* et même *nakşibendî*. Assurément, le rôle joué par les Bektachis sous le régime du sultan Abdülhamîd II et à l'époque jeune-turque a été fondamental, néanmoins, il n'a pas éclipsé les actions menées, par exemple, par certains *Rufâ'î* ou par des *Melâmî*. On ne saurait passer sous silence, nonobstant, l'influence que d'autres adeptes de la *Rufâ'iyye* ont pu avoir sur la politique d'Abdülhamîd II. Une analyse du rôle joué par les confréries dans l'Empire ottoman depuis l'abolition des Janissaires en 1826, jusqu'à la chute de l'Empire et la proclamation de la République d'Atatürk en 1923, nous montrera, malgré quelques exceptions et plusieurs cas troublants, que ce sont les hommes avant tout, plutôt que les confréries, qui ont fait l'histoire. Comment parler de tolérance et d'altruisme chez les *Mevlevî* lorsque l'on sait, par exem-

ple, que cette confrérie a acquis les faveurs du sultan Mahmûd II (règne : 1808-1839), l'homme qui décima les Bektachis ? Pourtant nul n'ignore combien cet ordre a été marqué par la largeur d'esprit. Peut-on toujours qualifier l'ordre *rufâ'î* de confrérie obscure et fanatique quand on pense à sa présence auprès d'Abdülhamîd II, après avoir appris que certains membres du comité Union et Progrès étaient aussi liés à cet ordre et qu'ils s'étaient ouvertement opposés à l'absolutisme ? La prudence s'impose, croyons-nous, et il sera difficile, dans bien des cas, de généraliser : les derviches représentent-ils l'esprit de leur confrérie ou suivent-ils leurs propres intérêts ? Il est vrai que certains ordres, plus que les autres, se sont illustrés dans le combat contre l'obscurantisme et dans la course aux réformes de type libéral. Parmi ceux-ci, c'était justement les Bektachis et les *Melâmî* qui étaient les mieux placés. De même, ce sont les *Nakşibendî* qui, en règle générale, se sont faits les principaux défenseurs de la loi religieuse et les adversaires des réformes. On se méfiera cependant du terme de "réforme" car, il faut le rappeler, les adversaires du libéralisme et des idées constitutionnelles, le sultan Abdülhamîd II par exemple, n'en avaient pas moins été d'ardents partisans des réformes et de l'occidentalisation.

Le soufisme des Jeunes Turcs allait succomber aux tentations du politique et préférer les joutes oratoires de l'Assemblée législative ottomane (*meclis-i meb'ûsân*) à la cellule de méditation. Sa caractéristique, c'était l'amour des idées constitutionnelles et son effort pour les propager dans le pays. Certains derviches ont recherché ces idées dans les traditions islamiques, d'autres les ont tirées des formes les plus hétérodoxes de la mystique turque. Tous ont fraternisé sur le fond, rarement sur la forme. Finalement, ce "nouveau" soufisme que le contact avec l'Occident avait fait naître allait avoir une incidence directe sur l'histoire de l'Empire. On pourrait, en effet, apparenter son action à celle de la philosophie des Lumières dans l'Europe du XVIII^e^ siècle.

L'abolition du corps des Janissaires (juin 1826) suivie par celle de l'ordre des Bektachis (juillet 1826) a pris la forme d'une vague déferlante qui a frappé une partie du soufisme turc. Le sultan Mahmûd II avait mit fin d'une façon foudroyante et sanglante au pouvoir de cette caste militaire qui s'opposait farouchement aux réformes que l'Empire caressait. En 1807, les Janissaires avaient obtenu l'abolition des réformes militaires connues sous le nom de *nizâm-i cedîd* (le nouvel ordre), et la déposition du sultan Selîm III (règne : 1789-1807). Leurs révoltes étaient craintes et, jusqu'au règne de Mahmud II, aucun sultan ou haut fonctionnaire n'avait pu leur imposer sa loi. Mais, en 1826, leur rébellion face au *nizâm-i cedîd* que le sultan Mahmûd II voulait réintroduire se termina dans un bain de sang. Ce massacre des Janissaires connu sous le nom de *vak'a-i hayriyye* (l'événement propice) rendit le sultan tout puissant. C'était ainsi laisser le champ libre aux ré-

formes qui allaient se poursuivre jusqu'à la révolution jeune-turque de 1908, avec deux intermèdes ; le règne de Abdülazîz (1861-1876), souverain peu enclin au changement, et celui de Abdülhamîd II (1876-1909), sultan fermement opposé, lui, aux réformes libérales. Les Janissaires, autrement nommés "les enfants de Hâcı Bektaş" (*Hâcı Bektaş oğulları*), avaient adopté, au XIV[e] siècle, comme saint patron, le fondateur éponyme du Bektachisme. Ils étaient, comme on l'a vu, profondément inspirés par cet ordre soufi, tant dans la tenue vestimentaire qu'à travers les cérémonies et les us et coutumes, et c'est seulement la vocation guerrière qui séparait le janissaire du bektachi. Ce fut aux Janissaires en tant que "serviteurs de Hâcı Bektaş" que le sultan Selîm III s'adressa, en 1789, pour solliciter leur loyauté ; ce dont ils ne firent point preuve, et, en 1826, lorsque le sultan Mahmûd II frappa l'ordre bektachi après avoir fait massacré les Janissaires, il n'ignorait pas qu'il brisait par la même occasion le cœur spirituel de ce corps militaire[1].

Réunis par le *şeyhülislâm* Tâhir Efendi, en présence de hauts personnages de l'Etat, les *şeyh* des principaux couvents d'Istanbul furent invités à débattre du sort de l'ordre des Bektachis. Se trouvaient parmi eux les *şeyh nakşibendî* Hâfız Ahmed du *tekke* de Yahyâ Efendi de Beşiktaş, Balmumcu Mustafa Efendi du *tekke* de İdris Köşkü, le Şeyh Kudrettullâh Efendi du *mevlevîhâne* de Galata, le Şeyh Alî Efendi de celui de Kasımpaşa, le Şeyh Abdülkâdir Efendi de celui de Beşiktaş, les *şeyh halvetî* de Koca Mustafa Paşa et de Merkez Efendi, le *şeyh celvetî* du *tekke* de Hüdâi à Üsküdar, etc. Le *şeyhülislâm* avait ouvert la séance en demandant aux chefs de confrérie ici rassemblés de lui signifier ce qu'ils pensaient de "certains ignorants qui, sous le nom de Bektachis, avaient enfreint les commandements de la Loi". La réponse donnée fut évasive et obscure, les *şeyh* ayant répondu qu'ils n'avaient aucune relation avec l'association incriminée. Les Janissaires et les Bektachis n'en furent pas moins condamnés et accusés des méfaits suivants: "aller contre les commandements de Dieu (*şer'-i şerîf*), calomnier les trois califes, s'écarter de la voie juste (*cadde-i müstakîm*), délaisser le jeûne et la prière, privilégier la voie d'Alî, etc[2]. Il était pourtant clair que les véritables raisons de l'abolition de ces deux ordres, politiques entre autres, se dissimulaient derrière les traditionnelles accusations dont l'hétérodoxie turque avait déjà eu à souffrir depuis les premières révoltes de kalenders au XIII[e] siècle. Sans doute a-t-on craint de reconnaître la grande puissance que le corps militaire des Janissaires avait acquise depuis le XIV[e] siècle et, plus encore, d'admettre que l'on voulait supprimer une institution qui avait donné, à une époque passée, sa grandeur à l'Empire.

1) Cf. Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford, 2 éd., Oxford University Press, 1968, pp. 71, 76 *sq.* ; John Kingsley Birge, *The Bektashi Order of Dervishes, op. cit.*, pp. 46-47, 74-78 ; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı devleti teşkilâtından Kapukulu ocakları, I, Acemi ocağı ve Yeniçeri ocağı*, 2 éd., Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1984, pp. 566-575.

2) Cf. Rıfkı, *Bektaşi sırrı*, Istanbul, 1326/1910, I, p. 115.

Les conséquences qui en découlèrent sont connues de tous ; démolition immédiate des couvents bektachis, à l'exception des mausolées (*türbe*), et du *tekke* d'Hâcı Bektaş, exil des *şeyh* bektachis et des soufis qui leur étaient proches. Mahmûd Baba, le chef (*post-nişîn*) du couvent de Şehitlik à Rumeli Hisar, sur le Bosphore, qui joua un grand rôle dans la renaissance de l'ordre sous le règne du sultan Abdülmecîd, fut exilé à Kayseri. Ahmed Baba du couvent de Oküz Liman, Hüseyn Baba de Yedi Kule et Vekîl İbrâhîm Baba de Kara Ağaç furent envoyés à Bekri, en Anatolie, et Ahmed Baba, chef du *tekke* de Merdivenköy, accompagné de Mustafa Baba d'Üsküdar, à Tire[3]. Mehmed Hamdullâh, le *çelebi* de Hâcı Bektaş, suivit aussi les Bektachis et fut exilé à Amasya où il mourut en 1846[4]. On peut juger au nombre des *şeyh* d'autres confréries accusés d'avoir fréquenté les Bektachis et de "dissimuler sous leurs *tâc* (coiffe)" des idées subversives que l'ordre d'Hâcı Bektaş n'était pas isolé et qu'il conservait de solides complicités. Quelques auteurs ont parlé d'un esprit "alévi" qui se serait lentement infiltré dans de nombreux ordres mystiques et aurait été à l'origine de la création de branches franchement hétérodoxes ou crypto-hétérodoxes, mais aussi de la séduction que cet esprit "alévi" aurait exercé sur plusieurs *şeyh*. On connaît ce phénomène chez les *Rufâ'î*, chez les *Mevlevî* et jusque chez les *Nakşibendî*. Cette constatation nous incite donc encore à la prudence et, comme nous l'avons fait remarquer ci-dessus, à ne pas engager les ordres là où les individus seuls peuvent être tenus pour responsables. Nous croyons que c'est dans l'analyse approfondie de cet esprit "alévi" et de sa pénétration à l'intérieur des autres *tarîkat* que réside, pour une bonne part, une des explications du phénomène des affiliations multiples, en particulier, lorsqu'il rapproche les confréries orthodoxes et hétérodoxes. En 1826, nombreux furent les *şeyh* appartenant à d'autres confréries qui subirent le sort infligé aux Bektachis. Mustafa Efendi, le *post-nişîn* du *tekke bedevî* de Hâsib Efendi à Üsküdar (autrefois *tekke nakşîbendî*), fut accusé d'être bektachi et exilé à Manisa car les noms des douze imams étaient inscrits sur le dôme de son couvent[5]. Seyyid Alî Efendi, le *şeyh* du *tekke* de Hazret-i Himmet, maison-mère (*âsitâne*) de la *tarîkat bayrâmî*, fut envoyé à Hâdim[6]. Un certain Şeyh Gâlip Efendi appartenant à la *tarîkat halvetî* fut exilé dans les environs de Konya et un poète *kâdirî*, Vecdî Efendi, à Kayseri. Parmi les *şeyh nakşibendî*, Ahmed Dede du couvent de Karaca Ahmed, à Üsküdar, fut

3) Selon Lütfi, l'historien du palais, cité par Rıfkı, *op. cit.*, II, p. 65. L'auteur indique en note que le *şeyh* du couvent de Çamlıca, Mehmed Baba, ne fut pas exilé à Tire, comme on le croyait, mais assassiné. Sur les couvents bektachis d'Istanbul, voir notre "Note liminaire sur les *tekke* bektachis d'Istanbul", art. cit.

4) Cf. A. Celalettin Ulusoy, *Hünkar Hacı Bektaş Velî ve alevi-bektaşi yolu* (Hünkar Hacı Bektaş Velî et la voie alévie-bektachie), 2 éd., Hacıbektaş, 1986, p. 92-93.

5) Cf. Rıfkı, *op. cit.*, II, p. 129. Il s'agit sans doute de Şeyh Mustafa Rizâeddîn, mort en 1255 / 1839 ; cf. Zâkir Sükrî Efendi, *Die Istanbuler Derwisch-Konvente und ihre Scheiche (mecmu'a-i tekaya), op. cit.*, pp. 22-23.

6) *Id.*, p. 130. Sur ce *tekke*, cf. Zâkir Sükrî Efendi, *op. cit.*, pp. 4-6.

envoyé à Sivas et l'écrivain Halîl Sâhib Efendi à Sinope, sur la Mer Noire[7]. De même, Ferrûh İsmâ'îl Efendi, un ancien haut fonctionnaire de Selim III, fut banni avec certains de ses amis parce qu'il avait l'habitude de réunir dans son *yalı* (maison au bord du Bosphore) d'Ortaköy des personnalités du monde littéraire, artistique et scientifique. On a avancé en effet que les réunions organisées par Ferrûh İsmâ'îl auraient été des réunions bektachies et peut-être même maçonniques[8].

S'appuyant sur les témoignages des historiens Lütfi Efendi et Cevdet Paşa, l'auteur jeune-turc du *Bektaşi sırrı* a vu dans l'abolition de l'ordre des Bektachis un affront fait à l'intelligentsia "éclairée" et aux esprits novateurs de ce siècle (*fikr-i cedîd sâhibli*)[9]. Qui plus est, il s'est désolé en pensant que l'on ait pu détruire le corps des Janissaires sans tenir compte de sa gloire et des services qu'il avait rendus à l'Empire dans le passé. Une réelle nostalgie se devine chez ce jeune turc en même temps qu'un ressentiment à l'égard du sultan Mahmud II. "L'*ocak* des Janissaires ne comptait pas uniquement des ignorants et des fanatiques, écrit-il, il abritait aussi des personnes spirituelles et de valeur"[10].

La franc-maçonnerie ottomane semble avoir souffert aussi de l'interdiction qui a frappé les Janissaires et les Bektachis. Introduite dans l'Empire depuis le début du XVIII[e] siècle, elle fut interdite une seule fois, en 1748, sous le règne de Mahmud I (1730-1754). Cette interdiction avait suivi de quelques années la fulmination par le Pape Clément XII de la première bulle d'excommunication de cet ordre (1738). Des documents nous prouvent que des mesures ont été prises chez les catholiques et les chrétiens de l'Empire pour enrayer le développement de cette société qui faisait de nombreux adeptes. Elle était pourtant, au début du XIX[e] siècle, encore fort bien représentée. Mais en 1826, la franc-maçonnerie a été de nouveau interdite et l'une de ses loges les plus actives, "Les Nations Réunies" à Smyrne, a totalement disparu. La date de cette interdiction est révélatrice; les francs-maçons accompagnent les Janissaires et les Bektachis[11].

7) Ces renseignements ont été fournis à Rıfkı par le fameux *şeyh rufâ'î* et jeune turc Hüseyn Hüsnü.

8) Sur cette association, cf. K. S. Sel, "Beşiktaş Cem'iyet-i ilmiyesi" (la société savante de Beşiktaş), dans *Türk masonluk tarihine ait üç etüd* (Trois études sur l'histoire de la franc-maçonnerie turque), Mimar Sinan Yayınları, n° 2, Publication de la Grande Loge de Turquie, Istanbul, 1973, pp. 5-25 et Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought*, Princeton, Princeton University Press, 1962, pp. 230 *sq.* Voir aussi *infra*, pp. 194-195.

9) Rıfkı, *op. cit.*, II, p. 92. Butrus Abu-Manneh écrit que l'exil de Ferrûh İsmâ'il et celui des autres membres de cette société "signifiait la suppression d'un courant de pensée qui était peut-être non conformiste" ; "The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the ottoman lands in the early 19th century", *W.I.*, XXII, 1982. published 1984, p. 30.

10) Cf. Rıfkı, *id.*, pp. 66, 78-79, 107.

11) Cf. Suha Umur, "Türkiye'de masonluğun uyku dönemleri" (Les périodes de sommeil de la franc-maçonnerie en Turquie). *M.S.*, 58, 1985. Publication de la Grande Loge de Turquie, pp. 6-12. Voir *infra*, pp. 192-193.

Au contraire, les *Nakşibendî* et les *Mevlevî* avaient obtenu les faveurs du sultan Mahmûd II. D'ailleurs, les couvents et les biens des Bektachis ont été octroyés aux *Nakşibendî* lorsque leurs bâtiments n'avaient pas été transformés en école religieuse (*medrese*), ou en mosquée. L'explication coule de source : les deux confréries se connaissaient un ancêtre spirituel commun en la personne de Ahmed Yesevî, lui-même disciple des *Hâcegân*, les célèbres Maîtres d'Asie centrale. Les Bektachis, frères de lait des *Nakşibendî*, ont sans doute été considérés par les sunnites comme les membres d'un ordre qui "avait mal tourné". Leurs biens confisqués, en retournant chez les fidèles de Bahâüddîn Nakşbend, faisaient rentrer les choses dans l'ordre[12]. De plus, la *Nakşbendiyye* s'était trouvée une nouvelle force, au début du XIX^e siècle, à travers un puissant rénovateur, Mevlânâ Hâlid Bagdâdî (1776-1827), qui a solidement implanté l'ordre dans l'Empire ottoman, en Syrie et en Irak, et a donné naissance à une nouvelle branche de la confrérie : la *Nakşibendiyye-hâlidiyye*. Mevlânâ Hâlid insistait principalement sur le rôle central joué par la Loi islamique (*şer'îat*), sur la lutte contre le chiisme et l'impérialisme des "états chrétiens". Les débuts de l'ordre ont été difficiles à Istanbul, mais il a finalement gagné, en 1830, la sympathie de Mahmûd II. Ainsi que l'écrit Hamid Algar, spécialiste de l'histoire de cette confrérie, "une telle proximité entre un souverain qui a occupé une place importante dans l'histoire des réformes ottomanes et une confrérie soufie dont l'objectif était d'imposer la suprématie de la *şer'îat* est, au premier abord, surprenant. Mais il faut se souvenir que l'intérêt de Mahmûd II pour les réformes était purement militaire et tout à fait conforme au but suivi par la *Hâlidiye* qui songeait à la défense de l'Empire ottoman contre les puissances européennes"[13]. Cet ordre avait recruté parmi l'aristocratie ottomane et comptait dans ses rangs d'illustres docteurs de la religion (*ulemâ*), tels le *şeyhülislâm* Mekkî-zâde Mustafa Asîm et le *kâdî* Keçeci-zâde İzzet Mollâ. En 1833, Mekkî-zâde a été nommé *şeyhülislâm* pour la troisième fois par Mahmûd et le restera pendant tout le règne de Abdülmecîd, jusqu'à sa mort en 1839[14]. L'octroi des couvents bektachis aux *Nakşibendî* a entraîné un phénomène assez insolite qui n'a guère reçu l'attention qui aurait été nécessaire. Irène Mélikoff fut l'une des rares personnes à s'être interrogée sur cette question[15]. On a en effet soutenu que les *Nakşibendî*

12) Sur les liens existant entre le Bektachisme et la *Nakşibendiyye*, voir Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında ilk mutasavvıflar*, pp. 92 *sq.* ; Marijan Molé, "Autour du daré mansour : l'apprentissage mystique de Bahâ al-Dîn Naqshband", *R.E.I.*, 1959 ; Hamid Algar, "The Naqshbandî order. A preliminary survey of its history and significance", *S.I.*, XLIV, 1976.

13) Hamid Algar, "A brief history of the Naqshbandî order", *Naqshbandis. Cheminement et situation actuelle d'un ordre mystique musulman, op. cit.*, p. 32.

14) Cf. İrfan Gündüz, *Osmanlılarda devlet-tekke münasebetleri, op. cit.*, pp. 250-251 ; Butrus Abu-Manneh, "The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya...", art. cit., p. 24 ; Hamid Algar, "Political aspects of naqshbandî history", dans *Naqshbandis. Cheminement et situation actuelle..., op. cit.*, pp. 123-152. Sur Mekkî-zâde, voir Abdülkadir Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamları* (Les *şeyhülislam* ottomans), Ayyıldız M., Ankara, 1972, pp. 179-180.

15) Irène Mélikoff, "L'ordre des Bektaşi après 1826", *Tur.*, XV, 1983, p. 166 ; Butrus Abu-Manneh, "The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya...", art. cit., p. 28.

auraient été infiltrés par des Bektachis qui, fidèles à leur principe de la "dissimulation" (*tâkiyye*), avaient choisi d'abriter leur hétérodoxie sous les coiffes (*tâc*) d'autres confréries et, bien sûr, sous la coiffe de celle qui avait hérité de ses murs. Ce qui apparaît comme une véritable stratégie de la dissimulation se résume clairement dans la formule suivante qui devint un adage chez les Bektachis : "ne pas être tel qu'on paraît, ne pas paraître tel qu'on est" (*göründüğü gibi olmamak, olduğu gibi görünmemek*)[16]. Nombreux furent les Bektachis qui prirent bon gré mal gré des diplômes (*icâzet-nâme*) *nakşibendî*, mais certains *nakşibendî* épousèrent aussi secrètement le Bektachisme. Cela donna naissance, de l'avis d'Abdülbaki Gölpınarlı, à une branche quelque peu "libre-penseur" et "alévie" chez les *Nakşibendî*[17].

La deuxième confrérie qui avait gagné les faveurs du Sultan Mahmûd II, la *Mevleviyye*, avait ses entrées au Palais depuis bien longtemps déjà. Traditionnelle amie des souverains, cette confrérie aristocratique était dirigée par le *çelebi* de Konya dont l'une des attributions était de ceindre de l'épée d'Osmân, fondateur de la dynastie, les nouveaux souverains ottomans. La confrérie *mevlevî*, en apparence orthodoxe, n'en dissimulait pas moins de fortes traces de croyances chiites et se faisait notamment le champion de la propagation de la théorie philosophique très controversée de l'unicité de l'être. L'ascendant que le *şeyh* du couvent *mevlevî* de Galata, le poète Gâlib Dede (1757-1799), avait eu sur le Sultan Selîm III est bien connu[18]. Au XVIII^e^ siècle, des *Nakşibendî* de la branche *müceddidiyye*, introduite par le Şeyh Muhammed Murâd Buharî, venu d'Inde en 1681, se sont rapprochés de la *Mevleviyye*, et ont communié autour de l'amour des Belles Lettres persanes et du poème mystique de Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, le *Mesnevî*, devenant même parfois *mevlevî*[19]. Ce rapprochement, pour le moins hétéroclite, entre un ordre profondément orthodoxe, dont l'un des principes était la lutte contre les partisans de la *vahdet-i vücûd*, avec une confrérie aux tendances hétérodoxes, prompt à discourir avec l'infidèle et dont les textes de référence — principalement le *Mesnevî* — étaient comme une ovation démesurée à cette même théorie de la *vahdet-i vücûd*, nous laisse pantois. Il semble bien que, sur cette question complexe de la *vahdet-i vücûd*, les commentateurs ont bien souvent divergé et il n'est pas rare que les exégètes aient trouvé cette croyance là où elle n'était pas, et ne l'aient point

16) Cf. İrfan Gündüz. *Osmanlılarda Devlet-tekke...*, *op. cit.*, p. 175.

17) Cf. *Mevlana'dan sonra mevlevilik*, p. 321. Concernant l'obligation pour les Bektachis de présenter des diplômes *nakşibendî*, voir Thierry Zarcone, "Biographie de Yalvaçlı Hâfız Mehmed Tevfîk Baba (Topal Baba)", dans "Le *tekke* bektachi de Merdivenköy", art. cit., pp. 66-69.

18) Cf. A. Gölpinarlı, *Şeyh Galib*, Istanbul kültür ve sanat vakfı Y., Istanbul, 1976 ; Uriel Heyd, "The Ottoman 'ulema and westernization in the time of Selim III and Mahmud II", *Scripta Hierosolymitana*, 9, 1961, pp. 63-96 : George W. Gawrych, "Seyh Galib and Selim III : Mevlevism and the nizam-i cedid", *International Journal of Turkish Studies*, vol. 4, 1, winter 1987, pp. 92-114.

19) Cf. Butrus Abu-Manneh. "The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya...", art. cit., pp. 17-23.

reconnue là où elle crevait les yeux. Quoi qu'il en soit, c'est autour du *Mesnevî*, ce "Coran persan", que *Nakşibendî* et *Mevlevî* se sont rencontrés. Celui qui fut à l'origine de ce rapprochement était le *şeyh nakşibendî* Mustafa Rızâ de Beşiktaş (mort en 1746), autrement connu sous le nom de Neccarzâde. Son disciple, Mehmed Agâh (mort en 1770), appartenait aussi à l'ordre *mevlevî*.

Un autre *nakşibendî* appelé à jouer un grand rôle sous le règne du sultan Selîm III, le Şeyh Mehmed Emîn (né en 1727), un des soufis les plus influents dans les hautes sphères du pouvoir, était également un parfait connaisseur de la langue persane et qualifié, par là même, pour succéder au Şeyh Mehmed Agâh à la tête de la confrérie et comme exégète du *Mesnevî*. Les disciples de Mehmed Emîn étaient nombreux parmi les fonctionnaires de la Porte à l'époque du sultan Selîm III et rassemblaient même les plus zélés réformateurs qui ont entouré le sultan, tels İbrahim Nesîm Efendi, Tahsîn Efendi et Refîk Efendi. L'échec des réformes de Selîm III et sa chute ont été fatales à la branche *müceddidiyye* de la *Nakşibendiyye*. Mehmed Emîn fut exilé à Bursa où il mourut et plusieurs de ses disciples furent massacrés[20]. Les faits semblent parler d'eux-mêmes : les Janissaires, maîtres du pouvoir après la déposition de Selîm III et adversaires des réformateurs, parmi lesquels on doit compter de nombreux *nakşibendî* et *mevlevî*, ne se sont-ils pas créé, à ce moment, d'irréductibles ennemis ? La férocité et la hargne avec laquelle Mahmûd II et ceux qui l'entouraient se sont acharnés sur l'*ocak* des Janissaires et l'ordre des Bektachis pourraient bien constituer un élément de réponse. Il serait, bien entendu, exagéré de ne voir là qu'un règlement de compte entre confréries. Nous y verrions plutôt les différents moments d'une lutte d'influence qui a opposé une classe de réformateurs *nakşibendî* et *mevlevî* à un pouvoir militaire issu du Bektachisme, déjà bien établi, jaloux de ses prérogatives et que les mesures prises à son égard avaient rendu fou furieux. Si les réformes n'avaient pas été militaires, les choses n'auraient sans doute pas été ce qu'elles furent. Mais, dans ce cas, le pouvoir ne se serait certes pas concilié les *Nakşibendî-müceddidî*. Il importe, comme nous l'avons signalé plus haut, et comme Hamid Algar l'a clairement montré, de bien distinguer, parmi les réformes, celles qui, purement militaires, ne remettaient pas en question l'ordre social établi par le Coran et aspiraient plutôt à une modernisation des canons ou de l'uniforme par exemple. Cependant, lorsque les réformistes en sont venus à prendre des mesures d'ordre libéral avec Alî et Fu'âd Paşa, alors les *Nakşibendî-hâlidî* ont ouvertement manifesté leur mécontentement, comme, par exemple, lors de l'affaire de Kuleli, en 1859[21]. Les réformes, telles qu'elles se présentaient dans l'esprit de ces grands réformateurs d'une autre génération, ne signifiaient plus guère ce qu'elles avaient incarné à l'é-

20) *Ibid.*
21) Cf. H. Algar, "A brief History of the Naqshbandî order", art. cit., p. 32.

poque de Selîm III. Autrefois divisés autour de l'idée même de réforme, les confréries ou les derviches se séparaient maintenant sur le fond du problème : accepter ou non les réformes d'ordre libéral qui pouvaient mettre en péril la configuration sociale du monde inspirée par les Ecritures. Ce qui devint l'"esprit bektachi", de façon sporadique mais certaine, sous le règne d'Abdülmecîd, mais d'une manière nette lors de la proclamation de la deuxième constitution — l'"esprit bektachi", c'est-à-dire, une sympathie ouverte pour les réformes de type libéral, doublée d'un intérêt pour les choses venues de l'Ouest —, a pris naissance peu après la destruction de l'*ocak* des Janissaires. L'épisode de l'abolition des Janissaires nous a donné du Bektachisme l'image d'une force doublement coupable ; hérétique dans un premier temps, ennemie des réformes ensuite. Les Bektachis ont été pourtant au nombre de ceux qui, sous le règne du sultan Abdülmecîd I, ont supporté le vizir Mustafa Reşîd Paşa et encouragé les réformes qui sont restées célèbres sous le nom de *hatt-i şerîf* de Gülhâne[22], charte du libéralisme ottoman.

Présents aux côtés du Sultan Selîm III, les *Mevlevî* l'ont été aussi auprès de Mahmûd II, et certains membres de l'ordre ont même prétendu que leur souverain s'était affilié à la confrérie(?)[23]. Le sultan avait été remarquablement accueilli, en 1820, par le Şeyh Abdülbâkî Dede du couvent de Yenikapı, à Istanbul, auquel il rendait visite. Le souverain avait-il volontairement choisi, comme Selîm III, d'honorer cette confrérie et de s'en faire une arme contre le Bektachisme et les Janissaires ? C'est là l'opinion d'Abdülbaki Gölpınarlı[24]. Ce savant turc explique aussi de la même manière l'attitude de Hâlet Efendi, ce mystérieux *mevlevî* qui avait été conseiller intime du Sultan Mahmûd II et qui avait multiplié les prises de positions contradictoires. Haut personnage de l'Etat, Hâlet Efendi s'était fait recevoir chez les *Mevlevî*, s'était occupé de la réparation du *tekke* de Yenikapı, en 1815-1816, avait pris part à la restauration du *tekke* de Galata, en 1820, et montré un grand zèle lors de la réparation du grand mausolée *(türbe)* de Mevlânâ à Konya. Ses efforts visaient sans doute à consolider la confrérie et à lui assurer une certaine puissance. Mais, d'un autre côté, Hâlet Efendi était connu pour être un personnage terrible, débordant de haine, n'hésitant pas à faire couler le sang, craint par ses ennemis et motivé par la seule satisfaction de ses intérêts. Il a été cependant un des rares parmi les *Mevlevî*, sûrement le seul, à avoir pris la protection des Bektachis lors de la dissolution de l'ordre. Mahmûd II l'a écarté du pouvoir et c'est dans l'exil qu'il mourut[25]. Les ordres *nakşibendî* et *mevlevî* n'en restaient pas moins les mieux implantés au palais et dans les institutions de l'Etat ; les derniers

22) Cf. İ. Gündüz, *Osmanlılarda devlet-tekke..., op. cit.*, p. 174.

23) Cf. F. W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, Oxford, Clarendon Press, 1929, II, p. 620.

24) Dans son *Mevlana'dan sonra mevlevilik, op. cit.*, p. 254, 271.

25) *Id.*, pp. 253-254.

grands sultans ayant appartenu à l'une ou l'autre de ces confréries. C'est aussi un *şeyh mevlevî*, Osmân Selâhüddîn Dede (m. 1887), chef du couvent de Yenikapı, qui occupa trois fois, (en 1868, en 1874 et en 1878), la présidence de l'Assemblée des *Şeyh* (*Meclis-i Meşâyih*), une institution chargée d'administrer les *tekke* d'Istanbul et placée sous le contrôle direct du *şeyhülislam*[26] (cf. *infra*, pp. 139-143).

Depuis qu'il avait choisi la voie de la clandestinité, le Bektachisme pouvait, à de nombreux égards, paraître plus puissant qu'auparavant. Interdit, il demeurait incontrôlé ; réfugié dans d'autres confréries, il contaminait lentement nombre d'entre elles. Certains témoignages permettent de le retrouver çà et là et de reconstituer quelques moments de son histoire. Cette période si mal connue est pourtant celle où l'ordre semble avoir pris conscience de lui-même, ou plutôt, a adopté une nouvelle identité, et, finalement, s'est "redécouvert", à l'aurore du vingtième siècle. Les écrits des bektachis jeunes-turcs nous montrent que le contact avec un occident qui, à leurs yeux, défendait les principes philosophiques qu'ils respectaient depuis des siècles, avait véritablement fécondé la confrérie. C'est avec l'apparition des premières réformes de type libéral que les Bektachis, et d'autres derviches de sensibilité proche, se sont découvert un nouvel idéal et un nouveau combat. Les premières publications bektachies sont une source non négligeable et nous renseignent sur les soucis et les nouvelles préoccupations des derviches. Ces ouvrages ne sont hélas pas nombreux et se multiplient seulement à partir de 1867[27]. C'est ensuite le *Bektaşi sırrı* de Ahmed Rıfkı (1844-1945), publié juste après la révolution jeune-turque, en 1909, qui semble faire la synthèse et tire les conclusions de cette période qui est allée de l'abolition des Janissaires et de la suppression de l'ordre des Bektachis au retour triomphal de ce dernier à travers les idéaux que la révolution jeune-turque avait portés au pouvoir. Le *Bektaşi sırrı* n'était qu'un premier pas. D'autres livres allaient voir le jour sous le deuxième régime constitutionnel. Une presse d'expression soufie et bektachie allait également s'imposer.

Une renaissance semi-officielle du Bektachisme s'est produit sous le règne de Abdülmecîd I, après la mort de Mahmûd II, puisque, en 1839, grâce aux efforts d'un certain Halîl Revnakî Baba (m. 1850-51) et du chef du cou-

26) Cf. Mustafa Kara, *Tekkeler ve zaviyeler*, 2 éd., Dergah Y., Istanbul, 1980, p. 304-305. Mustafa Kara indique que la principale différence existant entre la *Meclis-i Meşâyih* et l'institution du *şeyhülislam* réside dans le fait que les principaux membres de la *Meclis-i Meşâyih* étaient tous des chefs de couvents (cf. *id.* p. 302). Il faut voir aussi dans la *Meclis-i Meşâyih* la marque de l'esprit de Mehmed Refîk Efendi (1813-1872), qui occupa les fonctions de *şeyhülislâm* en 1866 et qui était connu pour son amour du soufisme et son appartenance à l'ordre *nakşibendî* (cf. *id.*, p. 303). Voir aussi A. Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamlar, op. cit.*, pp. 196-198. Après Selâhüddîn Dede, les présidents de ce conseil furent *celvetî* et *kâdirî*.

27) Cf. John Kingsley Birge, *The Bektaschi Order of Dervishes, op. cit.*, p. 80.

vent de Merdivenköy, Ahmed Baba, le *tekke* de Şâh Kulu Sultân à Merdivenköy, l'un des plus actifs de la capitale ottomane, puis les autres, ont été réouverts[28]. Le sultan a continué à entretenir de bonnes relations avec les *Mevlevî*[29] et s'est rapproché des Bektachis[30]. L'histoire de Mahmûd Baba, le chef du couvent de Şehitlik à Rumelihisarı, et père de Nâfî Baba, est intéressante à plus d'un titre puisqu'elle nous révèle que le sultan Abdülmecîd I était effectivement très bien disposé à l'égard des Bektachis. Moins d'une quinzaine d'années après l'abolition de l'ordre, le souverain aurait favorisé les couvents, aurait fait des dotations et serait aller jusqu'à honorer les réunions de derviches de sa présence. Besmî Sultân, l'une de ses épouses, était très liée à cette confrérie et se serait rendue sur la tombe de Azbî Çavuş, saint bektachi du *tekke* de Şâh Kulu à Merdivenköy, pour y faire des vœux[31]. Exilé à Kayseri, en Anatolie, par le sultan Mahmûd II, Mahmûd Baba était revenu à Istanbul grâce à Abdülmecîd et s'était empressé de réouvrir son *tekke* pour y organiser des cérémonies. Celui-ci attirait de nombreux personnages célèbres, des gens d'esprit et de savoir et prit l'allure d'une société savante[32]. Le fait que ce *tekke* eut une réelle activité sous le règne de Abdülmecîd I nous est encore confirmé par l'existence d'un manuscrit daté de 1849 sur les cérémonies et les croyances des Bektachis et dont l'auteur était le "Seyyid Mahmûd du *tekke* de Şehitlik à Rumeli Hisar"[33].

Le règne du sultan Abdülmecîd I (1839-1861) se présente comme une période-clef puisque, ainsi que le note un islamologue turc, İrfan Gündüz, c'est l'époque où apparaissent de nombreux maîtres spirituels (*mürşid*), soucieux de libérer leurs disciples (*mürîd*), de la Loi islamique (*şer'îat*) et des obligations de la prière. İrfan Gündüz explique cette attitude par la pré-

28) Cf. Rıfkı, *Bektaşi sırrı, op. cit.*, p. 115. Halil Revnâkî Baba appartenait au Bektachisme comme le prouve le texte de son épitaphe ; sa stèle funéraire se trouve en face du *türbe* de Seyyid Nizâmeddîn, près de la porte de Silivri Kapı, à Istanbul (le texte a été publié par A. Gölpınarlı dans *Hurufilik metinleri kataloğu*, TTK Yay., Istanbul, 1973, p. 150). Sur Ahmed Bâba (mort en 1849), et le couvent bektachi de Şâh Kulu Sultân à Merdivenköy, voir I. Mélikoff, "L'ordre des *bektaşi* après 1826", art. cit., pp. 166 *sq.* et J.-L. Bacqué-Grammont, E. Eldem, H.-P. Laqueur, B. Saint-Laurent, N. Vatin, T. Zarcone, "Le *tekke* bektachi de Merdivenköy", art. cit., pp. 29-135. Ahmed Baba, décrit comme le bâtisseur (*bânî*) du *tekke* du village de Narbend (Merdiven), est mentionné plusieurs fois dans le *Kâşif ül-esrâr ve dâfi' ül-aşrâr* de İshak Efendi ; Istanbul, 1291/1873, p. 107 *sq.*

29) Cf. F. W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, II, p. 621.

30) "On dit du sultan Abdülmecîd non seulement qu'il s'est abstenu de persécuter les Bektachis mais aussi qu'il a donné des ordres pour que ces derniers ne soient pas ennuyés" ; F. W. Hasluck, *id.*, II, p. 539.

31) Cf. J. K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes, op. cit.*, p. 80 et T. Zarcone, "Traditions concernant le *tekke* de Merdivenköy", dans "Le *tekke* bektachi de Merdivenköy", art. cit., pp. 69-75.

32) Cf. Rıfkı, *Bektaşi sırrı, op. cit.*, II, p. 125-126.

33) Ce manuscrit était la possession de John Birge ; cf. *The Bektashi Order of Dervishes, op. cit.*, p. 79.

sence des Bektachis dissimulés dans de nombreuses confréries. Il ajoute que ces derviches sont devenus, à partir de cette époque, franchement partisans des innovations et que ce sont d'autres confréries — les *Nakşibendî* — qui prirent le parti de l'opposition[34]. Le règne du sultan Abdülmecîd I, inaugurait véritablement une période nouvelle. Alors que les réformes conduites par Mahmûd II avaient été principalement militaires, religieuses et administratives, celles de Abdülmecîd, orchestrées par Reşîd Paşa (1800-1858), premier grand homme des *Tanzimât*[35], sont allées beaucoup plus en profondeur[36]. L'un des grands principes de la charte de Gülhâne, qui doit être considérée comme l'acte de naissance du libéralisme en Turquie, était l'égalité des personnes quelle que puisse être leur religion, principe qui rompait clairement avec les traditions du droit islamique et qui pouvait se rapprocher, par certains côtés, de l'hétérodoxie alévie-bektachie. D'autres mesures furent prises, tant au niveau de la justice que de l'éducation, et, sauf quelques oppositions venues des religieux, se poursuivirent jusqu'à la chute de Reşîd Paşa en 1852. Après lui, Alî Paşa (1815-1871) et Fu'âd Paşa (1815-1869), quoique plus timorés, furent les autres artisans des réformes. Ces "hommes nouveaux" étaient recrutés presque essentiellement chez les traducteurs de la Porte, tous diplômés des grandes écoles et généralement francophones : "French was the talisman that made the clerk a translator, the translator an interpreter, the interpreter a diplomat and the diplomat a statesman" (B. Lewis)[37].

A partir du règne de Abdülmecîd, l'appartenance à une nouvelle confrérie, celle-ci importée d'Occident, la franc-maçonnerie, semblait être de règle. Deux des plus grands réformateurs, Reşîd Paşa et Midhat Paşa (1822-1884), en furent membres. Parmi les Jeunes Ottomans, l'écrivain Nâmık Kemâl (1840-1888) dont les maîtres-mots avaient été "liberté et patrie" peut être donné comme l'exemple type du soufi-franc-maçon et annoncait déjà les Jeunes Turcs. On n'est pas certain que ce dernier ait été bektachi, néanmoins il fut séduit par plusieurs idées hétérodoxes, non sans rester sous l'influence de l'islam. Il chercha à tirer l'esprit des réformes des versets du Coran. On peut remarquer que sous le deuxième régime constitutionnel ottoman, Nâmık Kemâl et Midhat Paşa seront à l'honneur chez les derviches "éclairés". La personne de Nâmık Kemâl mérite que l'on s'y intéresse de très près en ce sens qu'elle conjugue le soufisme, l'islam des Jeunes

34) Cf. İ. Gündüz, *Osmanlılarda devlet-tekke...*, *op. cit.*, p. 173.

35) Cf. Mehmet Kaplan, "Mustafa Reşid Paşa ve yeni aydın tipi", dans *Mustafa Reşid Paşa ve dönemi semineri, Ankara, 13-14 mart 1985*, T.T.K.Y., Ankara, 1987, pp. 113-120.

36) Bernard Lewis écrit, parlant des réformes menées par Mahmûd II : "Ces changements restaient superficiels. La sainte Loi de l'islam n'était pas concurrencée, surtout sur les questions de la famille et de la société" ; *The Emergence of Modern Turkey*, *op. cit.*, p. 103.

37) *Id.*, p. 118.

Ottomans et l'appartenance à la franc-maçonnerie[38]. Le milieu familial du poète était déjà gagné aux idées bektachies[39]. A cela Nâmık Kemâl ajoutait la fréquentation de derviches appartenant à des groupes non orthodoxes: Leskofçalı Gâlib lié au *nakşibendî-hâlidî* Feyzullâh Efendi, par exemple, et les *kâdirî* Arîf Hikmet Bey et Osmân Şems[40]. Mais Abdülbaki Gölpınarlı remarque qu'il est difficile de dire si Nâmık Kemâl a été, ou non, derviche dans une de ces confréries. On lui attribue cependant, sans que cela soit bien fondé, une appartenance bektachie. On retiendra principalement, ainsi que le souligne Adbülbaki Gölpınarlı, l'intérêt du poète pour l'esprit *mevlevî* et parfois même pour l'Alévisme[41]. Nâmık Kemâl était membre de la loge maçonnique "i Proodos" (Le Progrès) de Constantinople, créée en 1868, célèbre pour avoir ouvert la porte de son temple aux musulmans et employé des rituels en langue turque[42].

Le règne d'Abdülazîz (1861 à 1876), a vu le mouvement des réformes se ralentir puis disparaître, l'islam réapparaître et naître le mouvement secret des Jeunes Ottomans (1865). A partir de cette date, le goût des Turcs pour les sociétés secrètes à vocation mystico-politique est allé en s'amplifiant. Les succès remportés par la franc-maçonnerie et le carbonarisme en Europe, la tradition révolutionnaire du soufisme anatolien, ont inspiré les Jeunes Ottomans et les Jeunes Turcs, et jusqu'aux opposants à la République d'Atatürk. Bernard Lewis a défini très clairement le nouvel enjeu qui se dessinait dès 1860 : "Une nouvelle époque a commencé dans laquelle on ne s'interrogeait guère plus sur l'acceptation ou le rejet des réformes pour l'occidentalisation, mais sur la nécessité de limiter le pouvoir autoritaire de l'Etat"[43]. L'opposition des Jeunes Turcs à Abdülhamîd II, par exemple, a été déterminante dans la généalogie du soufisme "éclairé". Pour en revenir au règne de Abdülazîz, on sait pourtant, d'une part, que les Bektachis n'avaient pas été particulièrement pourchassés, d'autre part, que la propre mère du sultan avait appartenu à l'ordre[44] et, enfin, qu'elle avait favorisé la

38) Cf. I. Mélikoff, "L'ordre des bektaşi après 1826", art. cit., p. 160 et "Namık Kemal'ın bektaşılığı ve masonluğu" (Le bektachisme et la maçonnerie de Namık Kemal), *T.T.*, 60, aralık 1988, pp. 17-19.

39) Cf. Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought. A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, Princeton University Press, Princeton, 1962, p. 288.

40) Cf. A. Gölpinarlı, "Namık Kemal'ın şiirleri", dans *Namık Kemal Hakkında*, Istanbul, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Enstitüsü Neşriyâtı, 1942, pp. 67-69. Şerif Mardin qui s'appuie sur Ebüzziya Tevfîk ("Yeni osmanlılar tarihi", *Yeni Tasvîr-i efkâr*, 5 octobre 1909), écrit que Şeyh Osmân Şems était un disciple du *şeyh halvetî* İbrâhîm Kuşadalı: *The Genesis of..., op. cit.*, p. 58.

41) "Namık Kemal'ın şiirleri", art. cit., p. 68-69.

42) Cf. Paul Dumont, "La Turquie dans les archives du Grand Orient de France : les loges maçonniques d'obédience française à Istanbul du milieu du XIX[e] siècle à la veille de la première guerre mondiale", dans Jean-Louis Bacqué-Grammont et Paul Dumont (éds.), *Economies et Sociétés dans l'Empire Ottoman, fin du XVIII[e] siècle/début du XIX[e] siècle, Actes du II[e] congrès international d'histoire économique et sociale de la Turquie*, Paris, 1983, pp. 190.

43) *The Emergence..., op. cit.*, p. 135.

44) Cf. J. K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes, op. cit*, p. 80.

parution de multiples ouvrages bektachis. D'autres faits cependant peuvent sembler contradictoires. Au nombre des Jeunes Ottomans se trouvait le prince Mustafa Fâzıl de la maison régnante égyptienne, devenu franc-maçon en France, dont on rapporte qu'il était un admirateur de Voltaire et qu'il avait remodelé l'ordre des Bektachis selon des principes philosophiques et libre-penseurs[45]. Le fossé semblait donc plutôt s'élargir, entre un pouvoir qui restait de plus en plus attentif aux docteurs de la religion et une confrérie qui cherchait une inspiration dans les sociétés secrètes occidentales.

Un autre homme des *Tanzîmât* a marqué profondément les Bektachis jeunes-turcs : Midhat Paşa. Ce dernier, vizir du sultan Abdülazîz en 1872, est revenu au pouvoir après la déposition du souverain et l'avènement du sultan Mehmed Murâd V, sultan franc-maçon et ami des libéraux (règne : 1876). Le vent des réformes soufflait une nouvelle fois et porta au pouvoir les exilés d'hier. On retrouva ainsi Nâmık Kemâl parmi les secrétaires privés du souverain. Auteur de la Constitution libérale (1876), Midhat Paşa avait soutenu, comme d'autres Jeunes Ottomans, que l'islam était, dans son principe, essentiellement démocratique et que la consultation du peuple était enseignée par le Coran. Le destin des "hommes du milieu" est, hélas, comme on le sait, le plus amer. Critiqué par les conservateurs auxquels les réformes faisaient horreur, il fut aussi malmené par les libéraux qui exigeaient des mesures radicales. Il a néanmoins fait figure de héros chez les derviches jeunes-turcs et même de martyre de la cause libérale. Ceux-là ont tout de suite affirmé que derrière le père de la Constitution ottomane se dissimulait l'esprit du soufisme (*tasavvuf*). Midhat Paşa est, affirmaient-ils, le fils d'un *kâdî* d'esprit derviche (*dervîş meşreb*), nommé Hâcı Hâfız Mehmed[46]. D'après un *şeyh rufâ'î* nommé Sâlih Efendi[47], le grand réformateur aurait été un compagnon de classe de Hüssâmüddîn, célèbre professeur de *Mesnevî* et disciple du *nakşibendî* Murâd Mollâ. Certains *şeyh rufâ'î* résumaient de la façon suivante les idées de Midhat Paşa : "la première mesure qu'il faut prendre pour le salut de la patrie (*vatânın selâmeti*) est d'enseigner au peuple les commandements de la *şer'îat*, la seconde mesure, pour se libérer du fanatisme (*ta'assub*) et de l'ignorance (*cehâlet*), est de donner une solide éducation aux "enturbannés" (*sarıklı hoca*) — c'est-à-dire aux hommes de religion — afin de les rendre savants et cultivés (*âlim ve ma'rifetli*)"[48]. Un bektachi ajoutait, d'après ce qu'il avait entendu de la bouche d'un représentant (*halîfe*) du *melâmî* Nûr el-Arabî (1813-1887), Mirefteli Abdullâh Efendi (mort en 1884), que Midhat Paşa aurait œuvré pour que,

45) Cf. Ernest Ramsaur, "The Bektashi Dervishes and the Young Turks", art. cit., p. 9 ; I. Mélikoff, "L'ordre des bektaşi après 1826", art. cit., p. 160.

46) Cf. Ahmed Muhtar, "Midhat Paşa", *Mu.*, 1ère année, 8, 18 rebiyülâhir 1328/1910, p. 65.

47) Sur ce personnage, voir *Mu.*, 1ère année, 2, 13 şevvâl 1327/1909, pp. 9-12.

48) Cf. Ahmed Muhtar, "Midhat Paşa", art. cit., p. 67.

à l'avenir, le *şeyhülislam* ne soit plus nommé, mais élu par les musulmans[49]. On peut noter que chez ces derviches jeunes-turcs, l'islam politique de Nâmık Kemâl et de Midhat Paşa occupait encore une place d'honneur. Mais tous les derviches jeunes-turcs ne pensaient pas ainsi. On peut encore signaler que Midhat Paşa entretenait des relations privilégiées avec Osmân Salâhüddîn, chef du *mevlevîhâne* de Yenikapı, dont nous avons parlé plus haut[50].

Le sultan Murâd V ne régna longtemps. Il fut déposé en 1876 et remplacé par Abdülhamîd II qui dissolut le premier parlement ottoman et imposa un pouvoir autoritaire jusqu'en 1908. Murâd fut placé en résidence surveillée et, malgré l'aide de ses amis conspirateurs et francs-maçons, ne vit pas son sort s'adoucir[51]. Midhat Paşa, relevé de ses fonctions en 1877, connut l'amertume de l'exil et trouva finalement la mort, en Arabie, dans les geôles du nouveau maître de l'Empire.

Il est intéressant de s'interroger sur l'histoire des doubles affiliations Bektachisme / autres confréries, étant donné qu'on pourrait ainsi mieux comprendre comment, et où, les Bektachis pourchassés ont pu se réfugier après l'abolition de leur ordre. Cela pourrait nous éclairer aussi sur la nature des relations que les différentes confréries ont pu tisser entre elles, relations qui ne se sont manifestées en plein jour que sous le deuxième régime constitutionnel. On sait que ce ne sont pas les seuls *Nakşibendî* qui ont été infiltrés par les Bektachis ; des couvents *rufâ'î* et *celvetî*, ainsi qu'une branche de la *Halvetiyye*, sont apparus, à Istanbul, comme de véritables refuges bektachis. Une vieille tradition crypto-bektachie marquait déjà la branche *hâşimiyye* de l'ordre *celvetî*, dont le fondateur était Bandırmalızâde Mustafa Hâşim Baba (mort en 1782-83), chef du *tekke celvetî* de Bandırmalı, à Üsküdar[52]. Ce dernier avait été initié à la *Melâmiyye*, puis au

49) Sur Nûr el-Arabî el-Melâmî et Mirefteli Hocâ Abdullâh Hulûsî Efendi, voir A. Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, *op. cit.*, pp. 231-298, pour le premier, et pp. 315-316, pour le second.

50) Selon A. Gölpınarlı, ce *şeyh* aurait pourtant joué un rôle important lors de la destitution de Murâd V en reconnaissant la suzeraineté de Abdülhamîd II ; cf. *Mevlanadan sonra mevlevilik*, *op. cit.*, p. 272.

51) Cf. B. Lewis, *The Emergence...*, *op. cit.*, p. 172 *sq.*

52) Cf. İ. Gündüz, *Osmanlılarda devlet-tekke...*, *op. cit.*, p. 176 ; H. Kâmil Yılmaz, *Azîz Mahmûd Hüdâyî ve celvetiyye tarikatı* (Azîz Mahmûd Hüdâyî et la *tarîkat celvetî*), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları 10, Istanbul, 1980, pp. 242-245. Sur le *tekke* Kaysr ül-Ayni du Caire, voir F. de Jong, "The takîya of 'Abd Allâh al-Maghâwirî (Qayghusuz Sultân) in Cairo", *Tur.*, 1981, pp. 242-260. Une visite sur le terrain, en janvier 1989, nous a montré que le *tekke* de Bandırmalı-zâde avait bien servi de refuge aux Bektachis ; on trouve dans son cimetière plusieurs stèles surmontées d'un *tâc* bektachi et la sépulture de Hasan Baba fait toujours l'objet d'un culte. Plus bas, dans la même rue (Menzilhane yokuşu, İnadiye mahallesi), se trouve la tombe de Hâşım Baba (une photographie en a été publiée par A. Gölpınarlı dans *Tasavvuf'tan Deyimler...*, *op. cit.*, p. 400). Voir aussi, du même auteur, *Yunus Emre Hayatı*, Bozkurt Basımevi, Istanbul, 1936, p. 41 et les quelques lignes que nous avons consacrées au *tekke* de Hâşim Mustafa Baba dans notre "Note liminaire sur les *tekke* bektachis d'Istanbul", art. cit.

Bektachisme, en 1756, par le Şeyh Hasan Baba du couvent bektachi de Kasr ül-Aynî, au Caire. Outre sa fonction de *şeyh* de *tekke celvetî*, Mustafa Hâşim Baba aurait été également représentant (*halîfe*), à Istanbul, du supérieur du couvent de Hâcı Bektaş (?). Nous ne savons hélas que fort peu de choses sur ce personnage qui est l'auteur d'un *Divân* très connu chez les Bektachis[53].

On a avancé que la branche *uşşakiyye* des *Halvetî* avait abrité un sous-ordre où les Bektachis se seraient dissimulés : le *Nâzenîn uşşâkiyye*[54]. Selon Abdülbaki Gölpınarlı, le terme *nâzenîn* provient de l'expression *tarîk-i nâzenîn*, un autre nom de l'ordre bektachi. Ce terme aurait été en usage après 1826 pour permettre aux membres de la confrérie de se reconnaître, sans se dévoiler, un peu à la manière des francs-maçons[55].

Les relations existant entre les *Rufâ'î* d'anatolie et les Bektachis remontent à une date déjà ancienne. Les *Rufâ'î* avaient pris une partie de leurs règles et de leurs principes dans la *fütüvvet*, cette forme de chevalerie mystique islamique, et avaient fait route commune avec les Bektachis[56]. Un grand nombre de *şeyh rufâ'î* avaient d'ailleurs une double affiliation. C'est ce qui explique le proverbe suivant en usage chez les soufis : "derrière le *tâc*

53) Il existe une édition imprimé de ce *Divân*, (Istanbul 1252/1836), et un des poèmes de Hâşım Baba est cité dans le *Mirât ül-mekâsid fî dâfi' ül-mefâsid*, Istanbul, 1293/1876, p. 227-228. Hâşim Mustafa Baba a reçu les *icâzet-nâme* (diplôme), de *baba* et de *halîfe* de Abdüllâtif Çelebi qui appartenait à la branche des *çelebi* établie à Hacı Bektaş (voir la liste des *çelebî* publiée par Ahmed Cemâleddîn Efendi, dans son *Müdâfa'a* (Défense), Istanbul, 1328/1912, p. 45). Hâşim Mustafa Baba serait resté quatre années dans le village de Hacı Bektaş comme *baba* célibataire, ou alors à la tête de la branche rivale du *dede Babalık*. Dans la brève notice qu'il consacre à ce personnage, A. Gölpınarlı n'est guère explicite sur ce point ; cf. *Alevi-Bektaşi Nefesleri*, Remzi K., Istanbul, 1963, pp. 12-13 et *Tasavvuf'tan deyimler..., op. cit.*, p. 315. Cependant, Hâşim Mustafa Baba n'est pas mentionné dans la *silsilenâme* (chaîne), des *Dede Baba* de Hacıbektaş (cf. Rıfkı, *Bektaşi sırrı, op. cit.*, pp. 115-169).

54) Cf. Sadeddin Nüzhet Ergün, *Türk Musikisi Antolojisi, op. cit.*, II, p. 410 ; İ. Gündüz, *Osmanlılarda devlet-tekke..., op. cit.*, p. 173-174. Sur la branche *uşşâkiye* de l'ordre *Halvetî*, voir Sâdık Vicdânî, *Tomar-i tarîkat-i aliyye. Halvetiyye, op. cit.*, pp. 103-104 ; Fehamet Onat, *Pir Hasan Hüsameddin Uşşakî*, 1972, (petite brochure de 14 pages) et Rahmi Serin, *Halvetilik ve Halvetiler*, Petek Y., Istanbul, 1984, pp.131-135. Sadeddin Nüzhet Ergün a publié dans *Ondokuzuncu asırdanberi bektaşi-kızılbaş, alevi şairleri ve nefesleri* (Les poètes et les poésies bektachies-kızılbaş et alévies depuis le XIX^e siècle), 2^e éd., Maarif Kitaphanesi, Istanbul, 1956), les poèmes d'un certain Ahmet Tâlibî İrşâdî Baba, mort à la fin du siècle dernier, qui était bektachi et *uşşakî* (pp. 6-8). Il y a également un derviche *uşşakî* qui repose dans le *tekke* bektachi de Karadutlu à Izmir ; voir Necmi Ülker, "İzmir Yağhanelerdeki bektaşi mezar kitabeleri (XIX ve XX yuzyıl)" (Les inscriptions funéraires bektachies du Yağhaneler à Izmir, XIX^e et XX^e siècle), *IV Araştırma Sonuçları Toplantısı*, Ankara, 1986, p. 13.

55) Cf. *Tasavvuf'tan deyimler..., op. cit.*, pp. 248-251. Voir aussi, Besim Atalay, *Bektaşilik ve edebiyâtı* (Le Bektachisme et sa littérature), Istanbul, 1340/1821, p. 4. L'utilisation de cette formule par les Bektachis est attestée en 1873 ; cf. Ishak Efendi, *Kâşif ül-esrâr ve dâf' ül-aşrâr*, p. 87.

56) Cf. A. Gölpınarlı, "İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları", *İktisat Fakültesi Mecmuası*, 1-4, 1949-50, pp. 70-72.

(coiffe) de chaque *şeyh rufâ'î* se apparaît le *fahr* bektachi (le *hüseyn tâc*)", (*her rufâ'î şeyhinin tacı altından bir bektaşi fahri çıkar*)[57]. Il faut noter toutefois qu'il s'agit là d'une *Rufâ'iyye* typiquement ottomane et fortement influencée par l'hétérodoxie anatolienne. A l'inverse, la *Rufâ'iyye* qui avait obtenu les faveurs du sultan Abdülhamîd II et qui était représentée, à Istanbul, par des *şeyh* venu directement d'Irak ou de Syrie, n'avait pas fait bon accueil aux courants mystico-religieux anatoliens. La double affiliation bektachi-*rufâ'î* se découvre chez certains jeunes turcs, notamment chez Ahmed Muhtar, le directeur de la revue soufie *Muhibbân*, et Şeyh Ziyâ Efendi, *şeyh* d'un couvent *rufâ'î* à Üsküdar bien connu des voyageurs qui venaient y admirer les "derviches hurleurs". Ziyâ Efendi était accusé de se promener avec un *fahr* bektachi sur la tête et d'accomplir dans son *tekke* des cérémonies peu conformes à la loi de Mahomet[58]. On possède une description de la fête de l'*âşûra*, célébration chi'ite pratiquée aussi en Anatolie, telle qu'elle avait été organisée dans le couvent de Ziyâ Efendi en 1911[59]. Tous ces faits nous montrent que l'esprit bektachi, en s'immiscant dans plusieurs confréries, qu'il s'agisse de la *Celvetiyye*, de la *Uşşâkiyye* ou de la *Rufâ'iyye*, a propagé parmi les derviches des idées jugées subversives que le deuxième régime constitutionnel allait faire siennes en 1908[60].

Parmi les nombreuses publications bektachies qui ont vu le jour au XIX^e^ siècle, on peut noter le *Tahmîs* de Azbî Baba en 1867, le *Divân* de Eşrefoğlu et le *Divân* de Nesîmî en 1869, le *Aşk-nâme* de Firişte Baba et les *Makâlât* de Cafer Sâdık et de Hâcı Bektaş en 1871[61]. Les docteurs de la Loi ont répliqué, en 1873, avec le *Kâşif ül-esrâr ve dâfi' ül-aşrâr* de İshâk Efendi qui se présentait sous la forme d'un violent réquisitoire dirigé contre les Bektachis et le Houroufisme (science mystique des lettres). Mais les seules préoccupations de l'ouvrage ne sont pas uniquement d'ordre philosophique ; il est, en même temps, un témoignage sur la vie de la confrérie bektachie au XIX^e^ siècle et nous fournit pêle-mêle des informations sur quelques-uns des couvents ayant existé sous le règne de Abdülmecîd, sur

57) Cf. A. Gölpınarlı, *Tasavvuf'tan deyimler..., op. cit.*, p. 278.

58) Cf. Sadeddin Nüzhet Ergün, *Türk Musikisi Antolojisi, op. cit.*, II, p. 410 ; İ. Gündüz, *Osmanlılarda devlet-tekke..., op. cit.*, p. 174.

59) Cf. *Mu.*, 2^e^ année, 4, 14 *rebî'yülâhir* 1329/1911, pp. 134-135. Sur l'*âsitâne rufâ'î* d'Üsküdar, voir Zâkir Şükrî Efendi, *Die Istanbuler Derwisch-Konvente..., op. cit.*, p. 77 ; Selim Sırrı, "Otuz beş sene evvel rufâ'î tekkesinde neler görmüştüm" (Qu'ai-je vu dans le *tekke rufâ'î* trente ans auparavant), *Haftalık Mecmû'a*, 1^ère^ année, 2, 27 temmuz 1341/1925, p. 5 ; Sermet Muhtar, "Rüfai dergahında" (Dans le couvent *rufâ'î*), *Yeni Mecmu'a*, sene 1, 8, 21 *haziran* 1939, pp. 27-28.

60) Un autre type de double affiliation non moins intéressante, *nakşibendî-mevlevî*, existait chez un fonctionnaire de l'état ottoman, Aşçı Dede, qui vécut sous le règne d'Abdülhamid II et dont il nous reste les mémoires. Cf. *infra*, p. 113 n. 80.

61) On peut trouver aussi chez Sadeddin Nüzhet Ergün, *On dokuzuncu asırdanberi bektaşi-kızılbaş alevi şairleri ve nefesleri, op. cit.*, des renseignements sur des poètes bektachis inconnus du XIX^e^ siècle. Sa documentation provient pour l'essentiel de documents manuscrits peu exploités.

les Bektachis de Salonique, etc. La réponse des Bektachis au *Kâşif ül-esrâr* fut un ouvrage intitulé *Mirât ül-mekâsid fî dafi' ül-mafâsid* (1876) de Ahmed Rif'at. Selon les Bektachis, la publication des ouvrages favorables à la confrérie avait été facilitée par la mère du Sultan Abdülazîz qui aurait été reçue dans l'ordre par Şeyh Emîn Baba du *dergâh* de Emine Kapı, à Istanbul[62]. Le *Mirât ül-mekâsid fî dafi' ül-mafâsid* est un ouvrage d'environ trois cents pages qui fourmille d'indications sur les ordres mystiques en général et apporte des renseignements très précis sur les cérémonies bektachies, le tout enrichi par la publication de nombreuses prières en usage dans cette confrérie (*gülbank, tercemân*). Aucun ouvrage bektachi n'a paru sous le régime d'Abdülhamîd II. Il a fallu attendre la proclamation de la deuxième Constitution, en 1908, pour pouvoir lire l'opinion des Bektachis sur l'absolutisme. Entre le *Mirât ül-mekâsid* et le *Bektaşi sırrı*, publié en 1909, le ton a changé ; les soucis du jeune turc et "socialiste" Ahmed Rıfkı n'étaient plus ceux d'Ahmed Rif'at. Le premier voulait montrer quels étaient l'idéal et la mission du Bektachisme au XX[e] siècle, pourquoi cette confrérie se réclamait du libéralisme et des idées constitutionelles et comment elle avait trouvé sa véritable voie à travers la lutte contre l'absolutisme, confrontée à un régime qui représentait tout ce qu'elle abhorrait. Qui plus est, les Bektachis jeunes-turcs ont dénoncé la persécution de Mahmûd II et demandé réparation. Dans un article paru dans la revue *Muhibbân*, il était précisé que les hommes liés à l'"*ocak* du Pîr" (le foyer de Hâcı Bektaş Velî), avaient toujours été convaincus de la "liberté de pensée" (*hürriyyet-i fikriyye*) et de "l'indépendance de la conscience" (*istiklâl-i vicdân*). On peut lire la phrase suivante : "nous affirmons et démontrerons que l'*ocak* de Hâcı Bektaş Velî a été à l'origine de la majesté et de la puissance de la Turquie" (*biz, iddia ediyoruz ve isbât edeceğiz ki Hâcı Bektaş Velî ocağı Türkiyânın sebeb-i şevket ve satvetidir*)[63]. Dans un courrier adressé au grand vizir, signé par des "chefs de couvents célibataires" (*mücerred-postnişîn*), des *baba* mariés, des *halîfe baba* et de nombreux *muhibb*, la question des *tekke* bektachis attribués aux *Nakşibendî* est abordée. Les auteurs de la lettre notent que les Bektachis ont été anéantis avec les Janissaires "alors qu'ils n'entretenaient plus aucun lien avec la forme corrompue et ultime" de cet ordre militaire (*ocağın son şekl-i fâsid*). Ils furent ensuite calomniés, ajoutent-ils, et l'on inventa toutes sortes d'histoires sur leur compte. "Le peuple, hélas très ignorant, se laissa convaincre". Ce document précise, en outre, ce qui n'est pas sans intérêt, que "ainsi que chacun le sait, la transformation des couvents bektachis en couvents *nakşibendî*, n'avait pas fait perdre à ces premiers leur caractéristique bektachie, ni n'avait affecté les attitudes ou les idées de leurs membres. Au contraire, cette action avait davantage aidé au rapprochement avec les *Nakşibendî* puisque, ainsi que le précise l'auteur de ces lignes,

62) Cf. J. K. Birge, *The Bektaschi Order*..., *op. cit.*, p. 80. Sur ce *tekke*, voir notre "Note liminaire sur les *tekke* bektachis d'Istanbul", art. cit.

63) Cf. *Mu.*, 3[e] année, 3, 22 *safer* 1336/1917, p. 1.

"les hommes s'adonnent volontiers à ce qui est défendu". En conclusion, les auteurs de cette lettre demandaient que tous les couvents bektachis qui se trouvaient officiellement sous le contrôle des *Nakşibendî* retournent aux Bektachis et que le gouvernement ne tienne plus compte dorénavant des mensonges qui n'avaient rien à voir avec la voie bektachie. La réponse de la *Meclis-i Meşâyih* (l'Assemblée des *Şeyh*) à cette lettre officielle des Bektachis fut négative pour des raisons qui restent obscures. Malgré la victoire des Jeunes Turcs, la confrérie devait continuer à évoluer dans la semi-clandestinité à laquelle elle était habituée depuis le règne d'Abdülmecîd[64].

**Confréries et Bektachis sous le règne de Abdulhamîd II**

Au cours du long règne de Abdülhamîd II (1876-1909) de nouvelles confréries se sont partagé les faveurs du sultan et ont succédé aux *Mevlevî*; les *Nakşibendî* restant toujours proches du pouvoir. On connaît au moins trois affiliations du sultan à des confréries, la première à la *Kâdiriyye* par l'intermédiaire du Şeyh Abdullâh Efendi du couvent de Yahyâ Efendi, lequel se trouve sur un des versants du parc de Yıldız, surplombant le Bosphore, non loin du Palais. La deuxième affiliation a été à la *Şâziliyye*, introduite dans l'Empire ottoman, comme on l'a vu, dans la deuxième partie du XIX<sup>e</sup> siècle par Muhammad Zâfir al-Madânî (1829-1903) et la troisième à la *Rufâ'iyye* grâce à Ebü'l-hüdâ (m. 1909), un *şeyh* syrien[65]. Ces deux derniers derviches, principalement Ebü'l-hüdâ, ont été plus que de simples conseillers en matière de spiritualité. Ils ont constamment entouré le sultan et l'ont activement secondé dans son œuvre panislamique. D'après le rapport d'un attaché militaire français expédié en 1888 au ministère de la guerre français, ces soufis avaient recruté de nombreux adeptes parmi l'aristocratie ottomane et les militaires de la garnison en faction au Palais de Yıldız. Muhammed Zâfir était chargé de la propagande panislamique en Egypte et en Afrique du nord alors que Ebü'l-hüdâ, originaire d'Alep, s'occupait de la Syrie et des régions environnantes[66]. Butrus Abu Manneh a vu

64) Cf. Mu., *ibid.* ; la réponse de la *Meclis-i Meşâyih* à la requête des Bektachis a été publiée dans *Mu.*, 3<sup>e</sup> année, 5, 29 *cemaziyelâhir* 1337/1918, pp. 8-9.

65) Cf. Ayşe Osmanoğlu, *Babam Sultan Abdülhamid. Hatıralarım* (Mon père Abdülhamîd. Mes souvenirs), Selçuk Y., Ankara, 1984, p. 25. Ebül-hüdâ ne semble pas avoir entretenu de bonnes relations avec les autres confréries qui étaient tolérées sous le règne de Abdülhamîd II. Il a vu des rivales dans celles-ci. Il s'en est même pris aux *Kâdirî* traditionnellement amis des *Rufâ'î* : cf. Mehmed Ali Aïnî, *Un grand saint de l'islam : Abd-al-Kadir Guilânî*, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1938, pp. 249-250.

66) Cf. Jacob M. Landau, *The Politics of Pan-Islam. Ideology and Organization*, Clarendon Press Oxford, 1990, qui a publié une traduction anglaise de ce rapport (pp. 321-325) ; voir aussi *id.*, pp. 48-54, 328-329 ; Orhan Koloğlu, *Abdülhamid gerçeği* (Le vrai fait Abdülhamîd), Gür Y., Istanbul, 1987, pp. 96-102 ; O. Depont, X. Coppolani, *Les confréries religieuses musulmanes*, Alger, 1897, pp. 261-263 ; İhsan Süreyya Sırma, "Ondokuzuncu yüzyıl osmanlı siyasetinde büyük rol oynayan tarîkatlara dair bir vesika", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, 31, 1977, p. 184-198. Cependant Snouck Hurgronje minimise le rôle joué par les confréries dans le Panislamisme et avance que Ebü'l-hüdâ et Muhammad Zâfir n'ont joué au-

dans les privilèges excessifs accordés par le sultan à Ebü'l-hüdâ un habile stratagème développé par le souverain pour s'assurer une certaine popularité chez ses sujets des provinces arabes, trop longtemps négligés par ses prédécesseurs[67]. D'après le témoignage d'une des filles de Abdülhamîd, Ayşe Osmanoğlu, "Şeyh Zâfir était un homme respectable que tout le monde louait au palais"[68]. Ce dernier était un mystique sincère, à la différence de son frère, Hamza Zâfir, qui vivait dans une villa luxueuse à Beşiktaş. Le sultan avait fait construire pour le *şeyh şâzilî* un splendide couvent et une mosquée, sur la route qui montait du Bosphore vers son Palais. Il ressort de plusieurs témoignages, comme on le verra plus loin, que l'attachement du souverain à la *Şâziliyye* était plus profond qu'à la *Rufâ'iyye* dans laquelle il semble n'avoir vu qu'un instrument politique. Un voyageur iranien a eu l'occasion, dans les années 1880, d'assister à la prière du sultan dans une de ses mosquées, peut-être celle du couvent *şâzilî* de Yıldız, prière suivie d'une cérémonie de cet ordre soufi :

> Le sultan s'est rendu en fiacre jusqu'à la mosquée puis il a pénétré à pied dans celle-ci. Un chambre particulière lui est réservée à l'intérieur ; il s'y est rendu puis a imité l'imam et a fait sa prière ; ensuite, comme dans toutes les mosquées, les autres hommes se sont alignés derrière l'imam pour accomplir leur prière. L'imam s'est rendu vers la chaire pour lire son prône puis, après avoir donné sa bénédiction, il a mis un terme à ses paroles au nom du sultan. Après le prône, l'ensemble des hommes de religion et les derviches se sont réunis en cercle, en présence du sultan, pour exécuter le *zikr* oral (*jalî*). Après le *zikr*, il ont fait une prière pour le sultan, étant donné que le souverain est aussi un adepte de la confrérie *şâzilî* et qu'il avait même un *şeyh* personnel. Le sultan a fait bâtir à côté de son palais un très beau *tekke* et une salle de réception pour son maître spirituel (*murşid*), dans lequel un grand nombre de derviches peuvent demeurer et il a fait construire aussi, à côté du *tekke*, une maison pour

cun rôle d'importance (?) ; "Les confréries religieuses, La Mecque et le panislamisme", *R.H.R.*, t. 144, 1901, pp. 262-281. Sur Ebü'l-hüdâ et la politique du sultan, voir encore : Engin D. Akarlı, "'Abdülhamid II's Attempt to Integrate Arabs into the Ottoman System", pp. 75-89 et Ruth Roded, "Social Patterns among the Urban Elite of Syria During the Late Ottoman Period (1876-1918)", pp. 146-171, dans *Palestine in the Late Ottomane Period*, Political, Social and Economic Transformation, (ed. David Kushner), Yad Izhak Ben-Zvi, Jerusalem, E. J. Brill, Leiden, 1986.

67) Butrus Abu-Manneh, "Sultan Abdulhamid II and Shaikh Abulhudâ Al-Sayyadi", *M.E.R.*, 2, vol. 15, may 1979. On peut mentionner aussi le rôle joué par les *Sanûsî* à l'époque d'Abdülhamîd II et ajouter que leurs relations avec Muhammad Zâfir al-Madani n'étaient pas des plus cordiales : cf. Michel Le Gall, "Pan-islamism and the brotherhoods during the reign of Abdülhamid II : notes on ottoman/sanusi relations", dans les *Actes du VI congrès du CIEPO tenu à Cambridge sur les provinces arabes à l'époque ottomane*, Zaghouan, 1987, pp. 131-138 et Filibeli Ahmed Hilmi, *Sünûsîler ve ononcusu asrın en büyük mütefekkir-i islamiyyesi Seyyid Muhammed el-Sünûsî* (Les *Sanûsî* et Seyyid Mohammed el-Sünûsî, le plus grand penseur musulman du treizième siècle), Istanbul, 1325/1907, 124 pages.

68) Cf. Ayşe Osmanoğlu, *Babam Sultan Abdülhamîd. Hatiralarım, op. cit.*, p. 25.

la famille du *şeyh*. Il a enfin ordonné qu'une pension et des subsides considérables soient alloués au *tekke*, à ses derviches et à son *şeyh*[69].

Ce qui nous assure que Abdülhamîd était effectivement *şâzilî* jusqu'au bout des ongles, c'est que quelques années après sa déposition par les Jeunes Turcs en 1909, et après la mort de son *şeyh* en 1903, le souverain alors emprisonné au palais de Beylerbeyi, écrivit, dans un courier expédié en 1913 à un *şeyh şâzilî* de haut rang installé à Bagdad en Irak, Mahmûd Ebuşşamat (?), qu'il continuait toujours, malgré les douleurs et les vexations de la captivité, à lire les *evrâd* (litanies) de la *tarîkat şâzilî* et à en accomplir les devoirs jour et nuit[70].

En ce qui concerne Ebü'l-hüdâ, Ayşe Osmanoğlu a écrit : "il était lié à la même *tarîkat* que mon père. Mon père estimait qu'il était un homme intelligent et il l'avait donc chargé des problèmes politiques au sujet de la question arabe"[71].Mais Ebü'l-hüdâ prit, en fait, une plus grande responsabilité puisqu'il supervisa, d'une manière générale, tout ce qui regardait de près ou de loin la politique religieuse de l'Empire. C'est vers lui que Abdülhamîd envoya l'ambassadeur de Perse, Mîrzâ Rezâ Khân Dânesh Arfâ ol-Dovleh, qui était porteur d'une lettre confidentielle du Châh d'Iran proposant au sultan d'associer leurs forces pour le succès de sa politique panislamique[72]. Ebü'l-hüdâ a été aussi logé royalement dans le voisinage du Palais. Il était d'usage que les chambres d'invités (*misafirhâne*) des couvents de ces deux *şeyh* accueillent les arabes de haut-rang conduits à Istanbul à la suite de quelques problèmes survenus dans leurs provinces et qui devaient rencontrer le sultan, comme, par exemple, les chefs des tribus du Yemen.

L'intérêt d'Abdülhamîd pour la *Rufâ'iyye* s'est traduit également par une aide accrue du Palais à l'égard des couvents de cette confrérie en Syrie, en Irak et dans les provinces orientales de l'Empire[73]. Le sultan a fait res-

69) *Safarnâme-ye Hâjji Muhammad 'Ali Pirzâde. 1303-1306*, éd. H. Farmanfarmayan, Université de Téhéran, 1963-65, II. p. 108.

70) Ce document a été publié par Necip Fazıl Kısakürek dans la revue *Rapor*, 11, ağustos 1980, pp. 92-96 (avec le fac-similé du document original). Ce document a été également publié par un auteur arabe, dans un livre sur la chute du sultan Abdülhamîd II, en 1982. D'après ce dernier, le *şeyh şâzilî* en question résidait à Damas. Orhan Koloğlu ne croit pas à l'authenticité de ce courier et en expose les raisons dans un compte rendu de cet ouvrage publié dans *Tarih ve toplum* (27, mart 1986, pp. 185-190).

71) Ayşe Osmanoğlu, *Baba Sultan Abdülhamid. Hatıralarım, op. cit.*, pp. 25-26.

72) Cf. Khân Mâlek Sâsâni, *Yâdbûdhâ-ye safârat-e Istânbul* (Souvenirs d'un voyage à Istanbul), Téhéran, 1345/1966, pp. 277-280 et Thierry Zarcone, "La situation du Chi'isme à Istanbul au XIX[e] et au début du XX[e] siècle", sous presse dans l'édition des actes de la table ronde sur "Les Iraniens d'Istanbul", IFRI/IFEA, septembre 1991.

73) Cf. B. Abu-Manneh, "Sultan Abdulhamid II and Shaikh Abulhudâ Al-Sayyadi", *M.E.R.*, 2, vol. 15, may 1979, p. 138. Sur les puissants *tekke* de Şandinan, dans le *vilâyet* d'Hakkari, et de Küfrevî, dans le *vilâyet* oriental, reconstruits grâce aux soins du sultan et d'Ebü'l-hüdâ, voir *O.M.*, VI, 1926, pp. 274-275.

taurer beaucoup d'autres lieux de pèlerinage encore sans oublier celui du saint éponyme de l'ordre, Ahmad al-Rifâ'î, en Irak. Un voyageur nous a conservé une description assez pittoresque du personnage de Ebü'l-hüdâ et de la vie que l'on menait dans son couvent à Istanbul :

> Jamais homme n'usa plus noblement des largesses qu'on lui prodiguait. Sa porte était ouverte à tout venant. Un albanais était uniquement occupé à garder les cannes et les galoches que les occupants y déposaient à mesure. Sur ses divans se prélassaient, soir et matin, des fainéants qui passaient leur temps à fumer des cigarettes et à vider des tasses de café, le tespih d'ambre à la main.

Un autre détail donné par ce voyageur concerne la fête du Ramadan

> En ramazan, la maison se transformait en une gigantesque hôtellerie où se pressaient une légion de gens affamés qui prenaient les tables d'assaut. Abou-Houda s'isolait, pour ne point gêner ses hôtes, au fond d'un jardin dans un kiosque peint en vert pomme.

Et le voyageur de conclure : "on peut dire de sa maison qu'elle fut le dernier refuge de l'hospitalité orientale[74].

Après leur victoire, les Jeunes Turcs ont immédiatement conclu, comme l'on pouvait s'en douter, que le Şeyh Ebü'l-hüdâ avait été l'âme damnée de Abdülhamîd II, et la chute du souverain fut ainsi à l'origine de la disgrâce et des malheurs du derviche. On sait que ce dernier "fut odieusement traité par les Jeunes Turcs [...] qui l'expulsèrent brutalement de sa maison de Bechiktach où, richement pensionné, il menait une existence de grand seigneur musulman"[75]. Mais là ne s'arrêta pas la rage des nouveaux maîtres du pays qui voulurent, dans les premières années de leur gouvernement, détruire jusqu'au mausolée de Ahmad al-Rifâ'î à Bagdad[76]. La chose peut paraître excessive, surtout lorsque l'on sait que des membres de cette *tarîkat* avaient appartenu au mouvement jeune-turc. L'un d'entre eux, Hüsnü Ceyhûn, emprisonné sous la dictature, était même l'auteur d'une "marche jeune-turque" (*Jön Türkler marşı*)[77].

On ne peut passer sous silence la place prise par les *Nakşibendî-hâlidî* sous le règne d'Abdülhamîd II lorsque l'on songe à la personnalité et à l'activité déployée par Gümüşhânevî Ahmed Ziyâüddîn (1813-1893), qui fut écouté par les sultan Abdülmecîd I et Abdülazîz, avait des relations per-

74) Bertrand Bareilles, *Constantinople, ses cités franques et levantines*, Paris, 1918, pp. 229-231.

75) *Ibid.*

76) Cf. F. W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, *op. cit.*, II, p. 620.

77) Le vers final est le suivant : *Ademiyet mülk ü millet düşmanı Abdülhamid*. Voir le dossier concernant ce personnage dans les Archives Revnakoğlu : B/168, Divan Müzesi, Istanbul.

sonnelles avec Abdülhamîd II et comptait, parmi ses disciples, de hauts personnages de la Porte. La situation géographique de son couvent, situé dans le voisinage du Grand Vizirat, la Bâbiâlî, est sans doute une des explications du pouvoir du *şeyh*, mais cette position suscita les jalousies et lui valut également des inimitiés puisqu'on tenta de l'éloigner d'Istanbul. İrfan Gündüz qui lui a consacré une thèse de doctorat, insiste sur le rôle de rénovateur religieux que Ziyâüddîn Gümüşhanevî a joué avec son ouvrage intitulé *Câmi ül-usûl* dont l'objectif était de rappeler les anciens usages (*usûl*) des confréries. Bien entendu, il n'était pas là question de réformes de type libéral. Ziyâüddîn s'était plutôt donné pour devoir de lutter contre la décadence de la science de son temps, grâce à la composition d'œuvres scientifiques, mais aussi par la création de bibliothèques, d'une imprimerie et en publiant des livres offerts gratuitement aux hommes de science. Un autre point mérite d'être mentionné : c'est l'existence d'une influence certaine de la confrérie *şâzelî* sur Ahmed Ziyâüddîn, lequel se présentait de la façon suivante : "*nakşibendî* selon la confrérie, *şâzelî* d'esprit" (*tarîkaten nakşibendî, meşreben şâzelî*). Finalement, et cela devint une coutume parmi les ordres soufis, Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhânevî a participé activement à la guerre contre les Russes (1877-78) sur le front de Kars, avec un bataillon de *mürîd* (disciples)[78]. Il semble donc assuré, au moins en ce qui concerne les *Nakşibendî-hâlidî* d'Istanbul, que ceux-là avaient suivi la politique du Sultan. Nous connaissons deux autres cas intéressants, celui de Süleymân Efendi (né en 1821-22) d'origine ouzbek, dont le couvent près de la mosquée Sultanahmed, avait servi d'intermédiaire entre Istanbul et Buhara, et qui avait représenté le sultan au congrès pantouranien de Pesh en Hongrie en 1877[79]. Le second, Aşcı Dede (1829-1910), n'était pas un soufi très gradé, mais il nous a néanmoins laissé un important témoignage écrit sur son expérience mystique passée dans plusieurs villes de l'Empire. Il était aussi lié à la *Mevleviyye* et a rapporté combien il était difficile d'appartenir à deux ordres d'esprit aussi opposé. Aşcı Dede avait cependant pris le par-

78) İ. Gündüz, *Gümüşhânevî Ahmed Ziyâüddîn (KS). Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı ve Hâlidiyye Tarîkatı* (La vie, les œuvres, la compréhension de la *tarîkat* chez Gümüşhânevî Ahmed Ziyâüddîn (KS) et la *Hâlidiyye*), Seha Neşriyat, Istanbul, 1984, pp. 52, 65-66, 67 *sq.*, 75-76, 184, 190. Voir aussi H. Algar, "Political aspects of naqshbandî history", art. cit., pp. 140-141. Les biographes de Ahmed Ziyâüddin indiquent qu'il appartenait à de nombreuses autres confréries ; *Kâdiriyye, Kübreviyye, Çiştiyye, Sühreverdiyye, Rifâ'iyye, Şâzeliyye, Desûkiyye, Halvetiyye, Nakşbendiyye, Müceddidiyye, Mazhariyye* et *Hâlidiyye*, mais c'est, constate-t-on, l'esprit de la *Şâziliyye* qu'il mettait à l'avant, après celui de la *Nakşibendiyye-Hâlidiyye* ; cf. İ. Gündüz, p. 44 *sq.*

79) Cf. Thierry Zarcone, "Histoire et croyances des derviches turkestanais et indiens à Istanbul", art. cit., pp. 150-153. On sait que certains *tekke nakşibendî*, en particulier les couvents özbek, ont été réparés sous le règne de Abdülhamîd II (cf. Grace Martin Smith, "The Özbek tekkes of Istanbul", *Isl.*, 57, 1980, pp. 130-139), ainsi qu'un couvent *sa'adî*, celui de Hasirîzâde, à Sütlüce (cf. M. Baha Tanman, "Hasirîzade tekkesi", *Sanat Tarihi Yıllığı*, VII, 1976-77, p. 113), et jusqu'au mausolée de Mevlânâ Hâlid Nakşbendî, à Damas, (d'après une inscription ; observations personnelles en janvier 1991).

ti de se lier aux deux. Le cas de ce derviche peut nous laisser penser que tous les membres de la *Nakşbendiyye* n'ont donc pas correspondu à l'image que l'on se faisait généralement des membres de cet ordre ; rigueur et stricte obéissance de la Loi islamique. Son expérience nous donne aussi matière à réflexion en ce qui concerne le phénomène des multiples affiliations dont nous avons parlé plus haut[80].

Le Palais a été inquiété peu avant la révolution jeune-turque par les relation intimes qui existaient entre les Bektachis et les *Mevlevî*. Abdülvahîd Çelebi, le supérieur de l'ordre *mevlevî* à Konya (en fonction de 1887 à 1906), était réputé pour sa "tendance alévie", comme l'écrit Abdülbaki Gölpınarlı, et se serait fait initier, avec d'autres membres de son ordre, chez les Bektachis du couvent de Merdivenköy. Abdülvahîd avait obtenu, là, tous les grades existants, ceux de *baba* et de *hâlife*. Le sultan craignait une possible union de ces deux confréries, union qui aurait pu avoir des conséquences politiques dangereuses[81].

On sait peu de choses sur la situation du Bektachisme pendant les années qui ont précédé l'arrivée des Jeunes Turcs au pouvoir. On peut soutenir néanmoins que l'histoire de cette *tarîkat* a été associée de très près à l'histoire des Jeunes Turcs et que les membres de cette confrérie ont été, comme ces derniers, poursuivis par la haine du sultan[82]. Il faut noter que l'un des leaders du coup d'état dirigé contre Abdülhamîd II, à Istanbul, en 1896, était Şeyh Nâ'il, un derviche *bedevî* et bektachi gagné aux idées libérales, qui avait une grande influence sur les Bektachis jeune-turcs. Il fut l'inspirateur, à travers Ahmed Muhtar, d'une association soufie, la *Cem'iyyet-i Sûfiyye-i İttihâdiyye* et conçut un programme de réforme des *tekke* publié par la direction du journal *Muhibbân* en 1910-11 (voir notre chapitre suivant). Mais le coup d'état échoua et la plupart des conspirateurs fu-

80) Sur ce personnage, on peut consulter : Marie Luise Bremer, *Die Memoiren des Turkischen Derwischs Aşcı Dede Ibrahim*, Walldorf-Hessen, 1959 ; Reşad Ekrem Koçu et Mehmed Ali Akbay, *Aşcıdede Halil İbrahim. Hatıralar*, Istanbul, İstanbul Ansiklopedisi, 1960 ; Carter V. Findley, "Social Dimensions of the Dervish Life as seen in the Memoirs of Aşcı Dede Halil İbrahim", dans Jean-Louis Bacqué-Grammont, Paul Dumont (éds), *Economies et sociétés dans l'Empire ottoman..., op. cit.*, pp. 129-143. Nous connaissons un autre derviche *mevlevî-nakşibendî*, Kemalî Efendi (1862-1954), qui nous a laissé un *Divân* et était, à la fois, un ami des Jeunes Turcs, parmi lesquels Tal'at Paşa, et apprécié par le sultan Abdülhamîd II qui l'avait nommé à la direction d'une grande *medrese* d'Istanbul. Il prit aussi position, comble des contradictions, pour Mustafa Kemal ; cf. Baha Doğramacı, *Kemâlî Divanından aşk Sızıntıları* (Gouttes d'amour du *Divân* de Kemâlî), 3[e] éd., Istanbul, Divan Matba'ası, 1977, pp. 11-30.

81) Cf. A. Gölpınarlı, *Mevlana'dan sonra..., op. cit.*, pp. 236-239. Une tendance alévie a toujours existé chez les *Mevlevî*. Elle était représentée par la branche *Şemsiyye* de l'ordre (parce que liée à Şems-i Tebrîzî, le maître de Mevlânâ). Du reste, comme l'indique A. Gölpınarlı, les deux tendances, "dévote" et libérale", étaient encore existantes dans certains *mevlevîhâne* stambouliotes ; *id.*, p. 214 et *supra*, pp. 66-67.

82) Cf. F. W. Hasluck, *Christanity and Islam under the Sultans, op. cit.*, p. 539 ; Louis Petit, *Les confréries musulmanes*, L. Bloud et Barral, Paris, 1899, pp. 69-70.

rent condamnés. Şeyh Nâ'il el-Bedevî fut exilé à Tripoli. Revenu à Istanbul au moment de la proclamation de la deuxième Constitution, il mourut peu après et eut droit à un somptueux enterrement orchestré par le comité Union et Progrès[83]. Son éloge fut fait en 1910-11 par Ahmed Muhtar, directeur de la revue *Muhibbân*. On y rappela que Şeyh Nâ'il el-Bedevî avait œuvré pour le rétablissement de la Constitution en Turquie et s'était efforcé, dans le même temps, de donner aux couvents la forme d'"écoles de spiritualité et de politique", mais aussi de transmettre à ses disciples (*muhibb*) un enseignement moral et politique[84].

S'il n'avait pas été favorable aux réformes libérales, le régime de Abdülhamîd II n'en avait pas moins été l'ami des réformes tout court. Celles qui peuvent paraître les plus importantes concernaient l'éducation. L'école *mülkiye*, créée en 1856, fut réorganisée et perfectionnée, et devint, selon le mot de Bernard Lewis, "un important centre intellectuel et un lieu de fermentation des idées"[85]. Plusieurs autres grandes écoles furent ou modernisées ou créées, et la première université turque inspirée du modèle occidental (*Darülfünûn*), fut inaugurée en 1900. De même, le monde de l'édition a connu un prodigieux essor sous le règne de ce sultan, mais la censure qui existait déjà sous Abdülazîz, fut renforcée et baillonna véritablement la presse[86]. Les quelques documents écrits par les Bektachis qui vécurent l'absolutisme du sultan sont unanimes et placent la confrérie dans l'opposition. Il serait faux cependant d'admettre que tous les Bektachis se sont dressés contre le régime d'Abdülhamîd. Nous savons que ce sont principalement ceux qui étaient liés aux milieux jeune-turcs, à Istanbul et à Salonique, qui rallièrent les conspirateurs.

Un des rares témoignages, celui de Louis Petit, en 1899, nous dépeint les Bektachis de la façon suivante :

> Sceptiques et épicuriens, très jaloux de leur liberté, très indépendants du pouvoir, un peu socialistes, mais par ailleurs désintéressés et philanthropes, voilà en trois mots, ce que sont actuellement les bektachis. Je dois ajouter qu'ils professent en religion le plus large éclectisme[87].

Après cette description générale de la confrérie, Louis Petit ajoutait :

> Abdoul Hamid oppose ordre à ordre, il élève les uns en les comblant d'honneurs, tandis qu'il poursuit les autres de sa haine inquiète et

83) Cf. Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey, op. cit.*, pp. 198-199 ; M. Şükrü Hanioğlu, *Osmanlı İttihad ve Terakki cem'iyeti ve Jön Türklük (1889-1902)*, p. 121.

84) *Mu.*, 1ère année, 9, *cemaziyelevvel* 1910, p. 74.

85) B. Lewis, *The Emergence of..., op. cit.*, p. 177.

86) *Id.*, pp. 184 *sq.*

87) Cf. *Les confréries musulmanes, op. cit.*, p. 17.

> farouche. Le nom même de bektachi est sévèrement proscrit ; au contraire, l'outil des Kadriya, le chef des Madaniya, les branches syriennes des refaiya ne cessent de recevoir des marques de la faveur impériale[88].

Les Jeunes Turcs ont été accusés des mêmes méfaits que les Bektachis et déclarés athées. Il fut de tradition pendant une bonne partie du XIX[e] siècle et au début du XX[e] de traiter le derviche appartenant à cette confrérie d'athée et de franc-maçon. Abdülhamîd avait affirmé que "tous les amoureux de la Constitution étaient des personnages irréligieux" (*her meşrûtiyet-perveri dinsiz*) et il accusa même d'athéisme "un derviche âgé de quatre-vingts ans, connu de tous, après qu'il eut découvert son appartenance au comité Union et Progrès"[89]. Il est un fait certain, donc, c'est que le soufisme des Jeunes Turcs, bektachi — ou d'esprit bektachi quand il n'était pas directement lié à cette confrérie — a pris position contre l'absolutisme hamidien. Comme les Jeunes Turcs, il a été pourchassé, mais il a triomphé avec eux en 1908. Insistons encore sur le fait que, si c'est l'"esprit bektachi", ou "alévi", dans son sens large, qui a dominé, nombreux sont ceux qui parmi les soufis jeune-turcs appartenaient également à d'autres confréries, telles la *Rufâ'iyye*, la *Melâmiyye*, la *Kâdiriyye*, et même la *Nakşibendiyye*.

**La révolution jeune-turque (1908) et l'émergence d'un "nouveau" soufisme**

Dès la proclamation de la deuxième Constitution, l'opinion soufie s'est manifestée ouvertement à travers force ouvrages et périodiques. Ce sont surtout le *Bektaşi Sırrı* de Ahmed Rıfkı et la revue *Muhibbân* de Ahmed Muhtar qui nous ont renseigné sur le développement et l'émergence de ce nouvel esprit. S'il peut être permis de parler, comme nous l'avons fait, d'un esprit bektachi, il l'est aussi, à plus d'un titre, d'un esprit *melâmî*. Les soufis marqués par cette tendance devraient même faire preuve de beaucoup plus de libéralisme et de liberté, à l'exès même, que les membres de toutes les autres confréries. La *Melâmiyye* qui se présentait comme un mouvement de réaction à l'intérieur du soufisme, a rejeté, en règle générale, les couvents, les litanies *(zikr),* les austérités et les signes distinctifs soufis, tels les *tâc* (coiffe), par exemple[90]. Il est bon de constater que, sous le deuxième régime constitutionnel, et même pendant la République, plusieurs intellectuels musulmans qui n'étaient liés à aucun ordre mystique se sont réclamés de l'esprit *melâmî*, ou alors ont agi comme s'ils partageaient cette façon de penser.

88) *Id.*, pp. 69-70.

89) Ahmed Muhtar, "Edeb yâ Hû", *Mu.*, 2[e] année, 5, 15 *cemaziyelevvel* 1329/1911, p. 139.

90) Cf. A. Gölpınarlı, *Melamilik ve Melamiler*, *op. cit.*, et du même, *Tasavvuf*, *op. cit.*, pp. 110 *sq.* Voir aussi *supra*, pp. 74-75.

Les *Melâmî* jeunes-turcs se sont plus particulièrement manifestés dans les Balkans[91], ensuite à Istanbul. A Salonique, le fondateur de la "Société Ottomane pour la Liberté" (*Osmanlı Hürriyyet Cem'iyyeti*), Mehmed Tâhir Bey (1861-1925), l'auteur du célèbre ouvrage biographique intitulé *Osmanlı Müellifleri*, était un *melâmî*. Au parlement ottoman de 1908, il représenta la ville de Bursa et aurait introduit, d'après certains témoignages, l'esprit *melâmî* à l'Assemblée[92]. Mehmed Tâhir Bey avait été très tôt initié au soufisme, dès l'école militaire. On sait qu'il se passionnait, adolescent, pour cette doctrine et qu'il passait ses moments de liberté, les devoirs terminés, dans les réunions des confréries[93]. Il est l'auteur de nombreux ouvrages sur la mystique islamique[94]. Le maître spirituel (*mürşîd*) de Tâhir Bey était Harîrî-zâde Seyyid Mehmed Kemâleddîn Efendi (1850-1881), un *şeyh rufâ'î* et *halvetî* qui était devenu *kâdirî* à Istanbul. Vers la fin de sa vie, en 1871, ce dernier avait reçu dans son *yalı* de Boyacı, sur les bords du Bosphore, le Seyyid Muhammed Nûr (1813-1885), le dernier grand fondateur de confrérie à l'époque moderne[95], et était devenu son disciple. Muhammed Nûr el-Arabî était une des dernières grandes figures de l'hétérodoxie islamique dans les Balkans. Ses principaux disciples à Istanbul, Harîrî-zâde et Mirefteli Abdullâh[96], propagèrent la *Melâmiyye* dans la capitale ottomane[97]. Après la mort de Harîrî-zâde, Tâhir Bey rencontra à son tour Nûr el-Arabî à Istanbul et c'est lui qui, au début du siècle, a informé l'orientaliste allemand Martin Hartmann qui était en quête de renseignements pour la rédaction d'un livre sur cette confrérie. Ce dernier a dit de Tâhir Bey qu'il était l'un des principaux membres du groupe des *Melâmî* qui avait joué un

91) Cela est dû au fait que la *Melâmiyye* s'est propagée presque essentiellement dans ces régions de l'Empire ottoman ; cf. Alexandre Popovic, "Les ordres mystiques du Sud-est européen dans la période post-ottomane", art. cit. Ce n'est pas un hasard si un ordre aussi libéral et peu soucieux des commandements s'est développé dans des régions traditionnellement chrétiennes ou converties à l'islam depuis peu. Les Balkans avaient déjà accueilli l'hérésie de Bedreddîn Simâvî et virent se développer de nombreuses autres hétérodoxies.

92) Cf. M. Şükrü Hanioğlu, *Osmanlı İttihad ve Terakki..., op. cit.*, p. 119 ; A. Gölpınarlı, *Melamilik ve Melamiler, op. cit.*, pp. 328-329 et T. Zarcone, "L'œuvre de Mehmed Alî Aynî (1890-1945) et les cercles *melâmî* d'Istanbul au début du XX[e] siècle", sous presse dans l'édition des actes du colloque sur "les Mélamis et les Bayramis" (Istanbul, Institut Français d'Etudes Anatoliennes, 4-6 juin 1987).

93) Cf. Muallim Vahi, *Müslümanlık ve Türklüğü yükseklemeğe çalışanlardan Bursalı Tâhir Bey* (Bursalı Tâhir Bey, un de ceux qui ont œuvré pour l'élévation de l'islam et du turquisme), Istanbul, 1334/1918, pp. 27-30, 49.

94) En particulier concernant Hâcı Bayrâm Velî et Muhyiddîn Arabî ; cf. Franz Babinger, *Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke*, Leipzig, Otto Harrassowitz, 1927, pp. 406-409.

95) Voir le long passage que A. Gölpınarlı consacre à ce personnage dans *Melamilik ve Melamiler, op. cit.*, pp. 231-298.

96) Un commentaire de Şeyh Mirefteli Abdullâh sur un verset coranique est cité dans une petite brochure exposant les principes du Bektachisme et éditée en 1919 ; *Akâ'id-i Bektaşiyyeden bir mev'iza* (Une exhortation aux règles bektachies), Istanbul.

97) Sur ce personnage, voir aussi Tâhir Bey, *Osmanlı Müellifleri*, I, (édition en caractères latins), Istanbul, Meral Y., pp. 144-146 ; A. Gölpınarlı, *Melamilik ve Melamiler, op. cit.*, pp. 299, 326-327.

rôle décisif dans le comité révolutionnaire des Jeunes Turcs[98]. L'enquête que Martin Hartmann a conduite à Salonique et à Istanbul lui a permis de rassembler certains renseignements sur les membres de cet ordre, ainsi que sur leurs rapports avec les Jeunes Turcs. Hormis Tâhir Bey, ses informateurs appartenaient à d'autres confréries ; des *Melâmî*, bien sûr, mais aussi un *mevlevî* de salonique et un *rufâ'î* de Potsdam. On retiendra le témoignage de ce dernier :

> Grâce aux explications du derviche rifai Ahmed Keschschaf, qui a un très bon sens de l'observation, j'avais déjà reconnu à l'évidence qu'il doit exister un certain lien entre les Jeunes Turcs et les Ordres de derviches. Dans la mesure où ces derniers voient dans les prescriptions de la Loi musulmane seulement une simple œuvre humaine, qui est déduite, d'une façon qu'il ne faut pas considérer comme universellement valable, à partir des sources sacrées, ils vont la main dans la main avec les Jeunes Turcs ; ceux-ci sont en effet également au-dessus des prescriptions extérieures de la Loi, dans leur plus grande majorité. Cela constitue déjà quelque lien, quoique les adeptes des Ordres qui prennent la chose au sérieux, — et selon le programme, c'est le cas de tous, — cherchent par une piété intérieure authentique, par une élévation continuelle de l'âme, à se rapprocher de Dieu, alors que les Jeunes Turcs sont pour la plupart en-dehors de toute vie religieuse. Les mélamis ont très bien compris que le régime terroriste d'Abdoul Hamid trouve un appui d'importance dans la grande masse, ignorante, du bas clergé musulman, qui se trompe totalement au sujet de l'essence authentique de l'islam, et une fois qu'ils avaient compris cela, ils ne pouvaient faire guère autre chose que de soutenir le Comité et ses partisans dans la lutte contre la terreur. Vehbi fait grand cas du rôle important des Mélamis en tant que promoteur de la bonne cause dans toute la Macédoine ; on peut même dire, selon lui, que ce sont les Mélamis qui ont fait la révolution. Il est en tout cas remarquable que le colonel Tahir Bey, actuellement *tensîkât mem'ûru*, "fonctionnaire de la réorganisation", et en même temps député de Brussa, est un Mélami[99]...

Il se trouve dans ce texte de Martin Hartmann une remarque qui a toute son importance, c'est que certains *Melâmî* prenaient leur affiliation à la confrérie très au sérieux ; l'on sait que Tâhir Bey n'a jamais caché qu'il était un croyant sincère. Les *Melâmî* se distingueraient donc des Bektachis en ce que leur relative souplesse vis-à-vis des Ecritures ne les auraient pas conduit jusqu'à l'infidélité et à l'athéisme, comme on a trop souvent voulu le laisser croire. On en comprend donc d'autant mieux les tensions et même la guerre ouverte qui a opposé les Jeunes Turcs à ceux de leur groupe qui appartenaient à cette *tarîkat*, peu après la révolution de 1908. Cela nous amène à parler d'un autre *melâmi* jeune-turc qui fit beaucoup parler de lui pendant la deuxième période constitutionnelle ottomane : Mehmed Sâdık

98) *Unpolitische Briefe aus der Türkei*, Leipzig, 1910, dans *Der Islamische Orient*, Leipzig, 1909-1910 ; cité par Xavier Jacob, "Les informations de M. Martin Hartmann concernant les Mélamis", sous presse dans l'édition du colloque "Les Mélamis et les Bayramis".

99) *Id.*

(1860-1940). Président de la branche du Comité Union et Progrès à Monastir, en Macédoine, il propagea la *Melâmiyye* parmi les unionistes[100]. Devenu député de Monastir en 1909, c'est lui qui constitua à l'assemblée ottomane l'aile religieuse du *hizb-i cedîd* et qui prit, plus tard, la tête du parti "Hürriyet ve İtilâf (L'entente libérale) avec Abdülazîz Mecdî Tolun, un autre derviche orthodoxe. A l'intérieur de ce nouveau parti, une division opposait les "purs musulmans" (*tam muslumanlar*), selon le nom que notre homme avait donné au groupe dans lequel il se comptait, à ceux qu'il appelait les "athées" (*dinsizler*). Dans ce dernier groupe qui préférait se donner le titre de "section des intellectuels" (*münevveran takımı*), et auquel appartenait Rızâ Tevfîk, on réservait aux partisans de Mehmed Sâdık les noms de "derviches" et de "bigots" (*yobazlar*)[101]. D'après le président de l'assemblée, Halîl Menteşe, Mehmed Sâdık avait créé un véritable noyau de derviches *melâmî* au parlement[102]. La position de cet islamiste était, en somme, assez claire ; s'il avait pactisé, avant 1908, avec l'opposition jeune-turque pour renverser le sultan, il n'avait pas épousé, après la révolution, la politique du gouvernement d'Union et Progrès et avait pris le parti de l'opposition religieuse[103]

Ahmed Rıfkı donnait une grande importance aux *Hamzavî*, un des noms attribués aux *Melâmî* depuis Bosnalı Şeyh Hamza Bâlî (mort en 1561)[104], et il a précisé que ce qui les distinguait des autres ordres mystiques, c'était un lien plus profond avec l'esprit du soufisme. Les *Hamzavî* ont rejeté le fanatisme religieux (*ta'assûb*), écrit-il ; ce qui leur a valu l'accusation de "libres-penseurs" (*rind lâ-ubâlî*). "Ils n'en étaient pas moins informés des secrets de la religions et de la vérité"[105]. A la suite de cette remarque, Ahmed Rıfkı s'est alors lancé dans une défense du soufisme et du Bektachisme et a fait, à plusieurs endroits, un portrait clair et précis de cette dernière confrérie et des persécutions qu'elle a endurées pendant le règne de Abdülhamîd II. Il écrit dans le premier tome du *Bektaşi Sırrı* :

100) Voir la courte notice biographique que lui consacre Feroz Ahmad, *İttihat ve Terakki*, Kaynak Y., Istanbul, 1986, p. 289.

101) Cf. Osman Ergin, *Abdülaziz Mecdi Tolun, hayatı ve şahsiyeti, op. cit.*, pp. 93-94, 105; Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de siyasal partiler*, Hürriyet Vakfı Y., 1989, Istanbul, I, pp. 268 *sq.*; III, pp. 215-218 ; M. Şükrü Hanioğlu, *Osmanlı İttihad ve Terakki Cem'iyeti ve Jön Türklük (1889-1902), op. cit.*, p. 119 ; Ali Birinci, *Hürriyet ve İtilaf fırkası. II Meşrutiyet devrinde İttihad ve Terakki'ye karşı çıkanlar* (Le parti de l'Entente Libérale. Les opposants au parti d'Union et Progrès sous le deuxième régime constitutionnel ottoman), Dergah Y., Istanbul, 1990, pp. 45-49, 93-96, 243.

102) *Halil Menteşe'nin anıları*, Hürriyet Vakfı, Istanbul, 1986, p. 131.

103) Mehmed Tâhir s'était désintéressé de la vie politique quatre années après son élection ; cf. A. Gölpınarlı, *Melamilik ve melamiler, op. cit.*, p. 328. On connaît encore un cas de *melâmî* unioniste, Ömer Lütfî (1869-1928), formé à la *medrese* et qui fut député de Prizren (Kosovo). Il s'était brouillé lui-aussi avec le gouvernement des Jeunes Turcs ; cf. Alexandre Popovic, "La troisième phase des Mélamis dans les Balkans", art. cit.

104) Cf. A. Gölpınarlı, *Melamilik ve Melamiler, op. cit.*, pp. 72-77.

105) Rıfkı, *Bektaşi Sırrı, op. cit.*, II. p. 138.

> [La dictature] a opprimé les soufis (*ehl-i tekye*). Elle a fait fermer les *tekke* et a interdit les *evrâd* et les *zikr*. Les hommes qui se réunissent dans les *tekke* sont unanimes et ils sont unis comme un seul homme. L'union est un solide obstacle à la tyrannie. Grâce à l'union qui existe entre ceux qui s'occupent d'*evrâd* et de *zikr*, une émeute pourrait être fomentée contre l'absolutisme. Pour cette raison, la tyrannie a jeté la discorde entre les soufis et a interdit tout rassemblement dans les couvents tant que ceux-ci ne seront pas entre ses mains[106].

Les confréries mentionnées ci-dessus sont, bien entendu, celles qui n'avaient pas voulu jouer le jeu du sultan. Ebü'l-hüdâ et ses *Rufâ'î* étaient loin d'avoir été inquiétés. Ahmed Rıfkı a souligné ensuite que ce sont les ignorants qui ont médit sur le Bektachisme. Faisant l'apologie de cet ordre, il remarque :

> La largeur d'esprit des Bektachis a été jugée nuisible. Comme les *Hamzâvî*, ils ont nourri une pensée visant à détruire le fruit de l'ignorance appelé fanatisme et à mettre à sa place une doctrine libre (*tarîk-i âzâdî*) fondée sur la liberté de conscience (*serbestî vicdân*) et la liberté d'expression écrite (*serbestî kelâm*). On sait que le Bektachisme n'est qu'une pensée libre (*serbest bir tefekkür*) ayant contribué à la protection et aux développement des sciences que l'islam a opposés à l'ignorance et qui préparent le salut de l'homme. A la suite de recherches et à l'aide d'efforts libres, il a réfléchi sur les moyens de propager la Constitution et de détruire le fanatisme[107].

Ailleurs, Ahmed Rıfkı s'est révolté en voyant que les fanatiques avaient pu associer le progrès (*terakki*), le renouveau (*teceddüd*) et le savoir (*irfân*) à l'infidélité et à l'athéisme (*zındık, küfr, ilhâd*). N'ignorent-ils pas, ajoute-t-il, que "notre religion est au service du progrès et va dans le sens du renouveau"[108] ? Ce derviche jeune-turc a décidé qu'il était temps de laver l'ordre bektachi de tous les mensonges qui l'avaient sali et de perfectionner, par quelques réformes, selon l'esprit de l'époque, les anciens principes de la confrérie (*usûl ve erkân*)[109]. Le Bektachisme pourrait alors devenir la "grande doctrine [philosophique] de l'avenir" (*istikbâlin pek büyük bir mesleği olacaktır*). Ahmed Rıfkı a été considéré comme l'un des premiers poètes "socialiste" de l'Empire. Hormis l'ouvrage *Bektaşi sırrı*, plusieurs de ses poésies bektachies (*nefes*) ont été rassemblées et éditées sous le pseudonyme de Dervîş Ruhullâh (*Bektaşî nefesleri*, Istanbul,1922). La vie de ce soufi "éclairé" reste hélas encore mal connue[110]. Par ailleurs, dans le premier numéro de la revue *Muhibbân,* Ahmed Muhtar soulignait aussi que l'un des principaux objectifs de sa revue était de lutter contre l'idée qui voyait dans

106) *Id.*, I, p. 48.
107) *Id.*, II, p. 139.
108) *Id.*, II, p. 140.
109) *Id.*, II, p. 141.
110) Sur lui, voir Münir Süleyman Çapanoğlu, "Baba Rıfkı", *Yeni yol*, 3, mart 1940 et Hüsrev Hatemi, "Sosyalist ve bektaşi şair : Ahmet Rıfkı Bey", *Dergâh*, 21, kasım 1991, p. 10

les couvents, des "lits de la paresse" (*tenbel yatağı*). Il s'est inscrit évidemment en faux contre cette affirmation, mais il n'a pas été sans insister lui aussi sur la nécessité de réformes au cœur même des confréries. Il a rappelé à ses lecteurs que, déjà, les Jeunes Turcs en exil, à Paris, avaient décidé que la première mesure qui serait prise dès la proclamation de la Constitution serait la réforme des cours de Coran et des couvents[111]. Avec la victoire de la démocratie et la venue des Jeunes Turcs au pouvoir, le vent des réformes libérales soufflait une nouvelle fois sur le pays. Les grands intellectuels allaient être plus que jamais à l'écoute de l'Europe et devaient s'instruire profondément auprès d'elle. Chez les derviches "éclairés" qui avaient été éduqués à l'européenne et maniaient plusieurs langues étrangères, parmi lesquelles le français, en plus de leur connaissance du persan et parfois de l'arabe, l'époque allait devenir celle des grands "syncrétismes" philosophiques où l'Orient allait être rapproché de l'Occident et la sagesse asiatique identifiée à la philosophie occidentale.

Peu après l'abolition des Janissaires et à la suite de l'introduction des idées occidentales dans l'Empire ottoman, un nouvel esprit a soufflé dans certaines confréries mystiques musulmanes et, principalement, chez celles qui se trouvaient dans les grands centres urbains, comme Istanbul, Salonique ou Smyrne. Il s'agissait de l'attrait pour les idées libérales dans lesquelles les derviches ont très vite cru reconnaître quelques aspects de leur doctrine ésotérique. Sans être l'unique confrérie qui ait immédiatement fait siennes ces idées, le Bektachisme n'en est pas moins celle dont l'esprit et la structure s'y prêtaient le mieux. Pour nous résumer, nous pourrions rappeler les deux principaux facteurs qui ont permis à cette tendance nouvelle de se manifester. En premier lieu, il faut l'attribuer à l'hétérodoxie turque, à cette tendance mystico-religieuse que Abdülbaki Gölpınarlı a caractérisée sous le nom d'"alévie", mais qu'il faut absolument distinguer de ce que l'on appelle alévisme aujourd'hui. Cette marque "alévie" s'est retrouvé peu ou prou dans la plupart des grandes confréries de l'Empire ottoman, en particulier dans la *Rufâ'iyye*, la *Mevleviyye* et la *Kâdiriyye*. Le deuxième facteur est le rôle de révélateur joué par l'introduction des idées libérales en Turquie. Cela a permis aux intellectuels de plusieurs confréries de retrouver, ou plutôt d'avoir l'impression de retrouver, chez les "grands" penseurs occidentaux, les principes politiques ou philosophiques qui étaient cultivés dans leurs confréries. Si l'on suit l'évolution de cette tendance, on s'aperçoit qu'elle a inspiré d'une manière profonde les hommes qui furent les artisans du libéralisme socio-politique en Turquie. On a vu que de grands réformateurs ottomans avaient été plus ou moins liés au soufisme et que les derviches, surtout les Bektachis, avaient lutté farouchement contre le régime autoritaire du sultan Abdülhamîd II. Le côté révolutionnaire du

111) "Mukaddeme", *Mu.*, 1, 18 *şabân* 1327/1909, p. 1.

Bektachisme et l'intense politisation que cet ordre a connue — avec d'autres — au cours du XIXe siècle et pendant la période jeune-turque, sont très clairs. Les deux témoignages que nous avons cités ci-dessus, en fin de chapitre, ceux du *Melâmî* Tâhir Bey et du bektachi Ahmed Rıfkı, sont une illustration parfaite de la présence et de la puissance des confréries mystique dans le jeu politique et social à la fin du XIXe siècle et pendant le deuxième régime constitutionnel ottoman. Il importe maintenant d'analyser plus profondément l'histoire des confréries mystiques à l'époque jeune-turque et de cerner les principales dimensions, sociales et intellectuelles, de ce soufisme. La confusion du mystique et du politique et l'effort des confréries pour se structurer et se réformer à la lueur du XXe siècle sont les thèmes qui retiendront notre attention. Mais c'est la psychologie même du derviche jeune-turc qu'il sera nécessaire d'étudier pour essayer de savoir sur quels fondements philosophiques exacts la mystique turque et le soufisme "éclairé" ont été établis.



Derviche tourneur (in Edmondo De Amicis, *Constantinople,* Paris, 1883)



Derviche hurleur (in Edmondo De Amicis, *Constantinople,* Paris, 1883)

# II

# SOUFISME ET CONFRÉRIES A L'ÉPOQUE JEUNE-TURQUE (1908-1923)

**Confusion du mysticisme et du politique — Institutions soufies et réformes dans les couvents — Au cœur du soufisme jeune-turc : disputes autour de la doctrine de l'unicité de l'être**

Trop de complicité avec un régime politique pouvait faire craindre que le destin de la dervicherie ne connût les aléas du pouvoir et ne s'éteignît avec lui. Nombreux sont en effet les mystiques qui ont rapproché avec un grand enthousiasme les visées du Comité Union et Progrès des idéaux du soufisme. C'est ce qui a pu faire dire à un observateur étranger que

> Après la révolution, l'attention des partis politiques fut attirée vers ces sectes. Ils voulurent profiter de leur influence et de leur organisation pour faire de la propagande. Lieux de prière et de méditation, les tékiés et les zâviyés devinrent des centres d'action politique, ayant un organe bien curieux, les Muhibbân (amis)[1].

Ce commentaire est un peu exagéré dans la mesure où le comité Union et Progrès qui comptait déjà un grand nombre de derviches parmi ses membres, n'avait pas eu à infiltrer les *tekke*. Il est assuré que les derviches unionistes avaient tout de suite proposé leur concours et le concours de leurs confréries respectives pour le rétablissement de la Constitution dans l'Empire.

Avant d'aller plus loin, il importe de préciser que sous le terme de "Jeunes Turcs", il faut entendre non pas un mouvement homogène, uni et disposant d'un programme politique et idéologique précis, mais d'un ensemble de mouvements, d'optique parfois opposée, dont le seul point commun était de constituer une opposition au gouvernement despotique de Abdülhamîd II. Comme l'a exposé l'historien Şükrü Hanioğlu, ce sont plusieurs groupes contestataires qui se sont faits et défaits, entre 1878 et 1907,

1) Anonyme (Takî-zâde), "Doctrines et programmes des partis politiques ottomans", *R.M.M.*, XXII, 1913, pp. 171-172.

avant de voir se constituer un front plus ou moins uni, dans les années 1902-07, dont la principale figure était le positiviste Ahmed Rızâ (1859-1933)[2]. Le terme même sous lequel on désignera les Jeunes Turcs en Europe, "Comité Union et Progrès" (*İttihâd ve terakki cemiyyeti*) était le nom qu'avait porté un de ces groupes (*İttihâd-i osmânî*) — l'un des plus actifs — constitué en 1889 parmi les étudiants de l'Ecole Impériale de Médecine d'Istanbul et qui avait rallié le mouvement de Ahmed Rızâ en 1895. A partir de cette date, il prit le titre de *Osmânlı ittihâd ve terakki cemiyyeti*. Le mouvement jeune-turc n'était donc qu'une fédération de groupuscules d'origines diverses, ethnique, religieuse, maçonnique, positiviste, et la désintégration du mouvement lors de son accession au pouvoir en 1908 n'est en rien surprenante. C'est ce qui explique que l'on verra les "amis" d'hier que la lutte contre le despotisme avait rapprochés, — ceux que nous étudions en l'occurrence, les derviches et les francs-maçons — s'entredéchirer et, une fois le danger circonscrit, mettre en avant des divergences qui avaient toujours existé. On se doit donc de souscrire à la thèse défendue par Ş. Hanioğlu qui souligne que l'usage du qualificatif "jeune-turc" accolé à toute espèce de terme est un non sens, passé 1908. Si nous continuerons donc à user, ici, de ce qualificatif dans des expressions du genre "pouvoir jeune-turc", "idéologie jeune-turque", "soufisme jeune-turque" ou "franc-maçonnerie jeune-turque", c'est en connaissance de cause. L'étude cas par cas des divergences qui vont opposer ces "Jeunes Turcs" fera apparaître clairement les points sur lesquels ils se divisaient et ceux à travers lesquels ils continuaient à s'entendre.

La principale idée défendue par les derviches jeunes-turcs, ainsi que par certains islamistes modérés, était que l'esprit du soufisme se confondait avec les principes proclamés par la Constitution de 1878, rétablie donc en 1908. Déjà, sous le régime de Abdülhamîd II, les idéaux défendus par les conspirateurs liés aux Bektachis ou à d'autres confréries étaient clairs et précis. Il leur avait été toutefois difficile de faire la part des choses et de séparer le mystique du politique. Inspiré par les sociétés secrètes mystico-religieuses, philosophiques et politiques, tels les ordres mystiques, la franc-maçonnerie et le carbonarisme, le Comité Union et Progrès allait utiliser ces diverses structures occultes, régner à travers elles, avant de les entraîner finalement dans sa chute. C'est la franc-maçonnerie, en particulier, qui a joué, de concert avec les confréries, ce rôle d'antichambre occulte du pouvoir. La règle de la triple affiliation "Jeune Turc / franc-maçon / der-

2) Voir surtout son article "The Young Turks on the verge of the 1908 Revolution" (dans *Première rencontre internationale sur l'Empire ottoman et la Turquie moderne. I, recherches sur la ville ottomane : le cas du quartier de Galata. II, la vie politique, économique, et socio-culturelle de l'Empire ottoman à l'époque jeune-turque*, éd. Edhem Eldem, IFEA, Ed. Isis, Istanbul-Paris, 1991, pp. 287-303), qui résume une bonne part des idées développées dans son livre *Osmanlı İttihâd ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902)* (Le comité ottoman Union et Progrès et le "Jeune Turquisme"). İletişim Y., Istanbul, 1985.

viche" allait devenir une des caractéristiques de l'époque. Mais les Jeunes Turcs étaient divisés également sur le fond des réformes qui devaient être entreprises pour sauver l'Empire de la ruine. Alors que les uns se sont tournés aveuglément vers l'Occident, d'autres ont choisi de s'adresser aux Ecritures pour en tirer l'essence du libéralisme. Un troisième groupe, mal à l'aise, s'est cherché un équilibre — qui n'existait peut-être pas — loin des tendances occidentalistes et islamistes les plus extrêmes. Les derviches et les intellectuels influencés par le mysticisme n'ont appartenu à aucun groupe particulier. Ceux qui parmi les soufis étaient membres de confréries orthodoxes comme les *Nakşibendî*, par exemple, ont plutôt rejoint les islamistes. D'autres derviches ont recherché un point d'équilibre et, attentifs aux conseils de l'Europe, se sont situés dans l'entre-deux et, parfois même, ont opté ouvertement pour tout ce qui venait d'Occident, croyant retrouver là un *ersatz* de sagesse asiatique.

Les Jeunes Turcs membres des sociétés de derviches semblent avoir été préoccupés par trois questions bien précises :

— établir solidement l'identité politico-sociale du soufisme en montrant qu'il n'était pas en dehors de son temps et qu'il défendait les idées constitutionnelles ;

— défendre les couvents (*tekke*) en démontrant qu'ils étaient des centres de culture et d'enseignement ;

— réformer l'ensemble des couvents selon les besoins et les nécessités du monde moderne.

**La confusion du mystique et du politique**

Le rapprochement et la fusion du politique et du mystique n'étaient pas propres à l'époque. Ils ont toujours été présents en islam pour les raisons que l'on sait, à savoir les objectifs communs que suivaient les pouvoirs temporels et spirituels. Mais, ce qui est nouveau ici, c'est que le modèle politique idéal était européen, inspiré plus particulièrement du libéralisme anglais. C'est dans ce sens que les derviches "éclairés" allaient faire parler les Ecritures. En outre, le soufisme anatolien, dans lequel les nationalistes jeunes-turcs ont vu un authentique et pur soufisme turc, s'est prêté tout à fait à ce rapprochement philosophique et social.

Cette confusion du politique et du mystique était le propre de la revue *Muhibbân* (Les amoureux), mais elle est apparu clairement aussi dans un article, paru en 1911, dans le périodique *Tasavvuf*, dont le titre était "Soufisme et régime constitutionnel" (*Tasavvuf ve Meşrûtiyyet*)[3]. Cet article, non

3) 1, 22 *rebî'yülevvel* 1329/1911, pp. 5-7.

signé, était certainement dû à la plume du directeur de la revue, Safvet Efendi, une personnalité hors du commun, *şeyh halvetî*, député unioniste de Urfa, membre de la *Dâr ül-hikmet il-islâmiyye* et président de l'Assemblée des *Şeyh* (*Meclis-i Meşâyih*) en 1917 (voir *infra*, pp. 142-143). Sur nombre de points, Şeyh Safvet était proche de la revue islamiste *Sırât-i müstakîm*, (devenue ensuite *Sebîl ül-reşâd*)[4], qui a applaudi aux réformes constitutionnelles sans toutefois se détourner du Coran.

Les premiers mots de son article avalisaient "la forme actuelle de la Constitution ottomane" qui lui apparaissait conforme à l'esprit de l'islam, à cause de son respect pour les "principes de la consultation" (*usûl-i meşveret*), et parce qu'elle tenait compte de "ce qui est permis ou non par la *şerî'at*" (*emr bilma'rûf ve nehy ani l-münker*). Selon Şeyh Safvet, les députés avaient deux devoirs essentiels : promulguer des lois en fonction des impératifs du siècle et surveiller la façon dont les lois allaient être appliquées par le pouvoir exécutif. Le premier devoir, précisait-il, découle nécessairement des principes de la "consultation". Le deuxième est lié aux obligations de la *şerî'at* concernant "ce qui est permis ou non"[5]. Le but final était de susciter la fraternité et l'union entre les individus et aussi de développer la morale. Le bonheur suprême ne sera obtenu qu'au terme d'un combat victorieux, le grand *cihâd*, mené contre l'"âme commandante" (*nefs-i emmâre*), c'est-à-dire contre nos propres passions. Pour cela, il importait que les couvents de derviches remplissent parfaitement leur rôle. Şeyh Safvet n'écartait pas, dans le cas contraire, la possibilité de réformes. Il écrivait :

> Si les *tekke* et les *zâviye*, qui se trouvent être, de nos jours, les lieux de manifestation de la sublime voie du soufisme, ne se trouvent pas à un degré de perfection qui puisse permettre d'assurer [la réussite] des nobles objectifs exposés dans les détails [ci-dessus], ce sera un grand devoir de la patrie que d'attirer l'attention et de noter l'importance des avantages qu'apporteraient à la patrie, à l'Etat et surtout au juste gouvernement constitutionnel ces belles institutions islamiques sous leur forme parfaite. Il se devra ensuite de coordonner les fidèles actions des hauts fonctionnaires dans le but d'effectuer des réformes fondamentales dans les *tekke* et *zâviye* ainsi que dans les *medrese*. Il faut effectuer parallèlement des réformes fondamentales dans chacune de ces deux sublimes voies car les *medrese* et les *tekke* et *zâviye* sont [comme] les deux plus longues plumes du monde islamique dans son ascension vers la connaissance et le progrès[6].

4) Sur ces revues, on peut consulter M. Talat Uzunyaylalı, *Tanzimattan günümüze Türkiye'de basının İslamiyete bakışı* (L'opinion de la presse sur l'islam en Turquie des *Tanzîmât* à nos jours), Erzurum, AHD Y., s.d., pp. 92-96 ; İsmail Kara, *Türkiye'de islamcılık düşüncesi*, *op. cit.*, I, pp. LVI-LVII ; Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal, 1964, pp. 341-342.

5) Cf. "Meşrûtiyyet ve Tasavvuf", art. cit., p. 5.

6) *Id.*, pp. 6-7.

L'article de Şeyh Safvet est politique et religieux plutôt que mystique. La priorité est donnée au développement de la morale et le gouvernement apparaît comme le garant de l'islam et des "vérités constitutionnelles" que cette religion prône. Le soufisme apparaît, là, comme une émanation de la plus pure orthodoxie islamique. Le ton même de la revue *Tasavvuf* est tout ce qu'il peut y avoir de plus orthodoxe. Il faut indiquer que Mûsâ Kâzım Efendi, le premier président de la Société Soufie (*Cem'iyyet-i Sûfiyye*), dont ce journal était l'organe officiel en quelque sorte, était un adepte de la confrérie *Nakşibendî-hâlidî* et qu'il avait occupé, à plusieurs reprises, les fonctions de *şeyhülislâm* sous le deuxième régime constitutionnel ottoman. D'autres indices nous permettent de noter que ce journal est resté sous l'influence de cette même confrérie et a regardé l'hétérodoxie (le Bektachisme principalement) d'un mauvais œil. Au contraire, le discours de Ahmed Muhtar, à travers la revue *Muhibbân*, n'engagait pas l'islam et les *medrese*, et ne portait que sur la seule question des *tekke*, du pouvoir culturel qu'ils représentaient et des réformes qui pourraient les perfectionner.

Dès les premiers jours du nouveau régime constitutionnel, on n'a pas cessé d'accuser les couvents, de les présenter comme des institutions arriérées et rétrogrades, et de les compter même au nombre des causes de la décadence de l'Empire. Un *şeyh* a écrit, en 1911-1913, que la dervicherie était comme une "catastrophe sociale qui avait divisé et égaré les musulmans"[7]. Mais cet auteur est loin d'affirmer que la mystique islamique était nuisible; il prétendait, au contraire, que les soufis d'aujourd'hui n'étaient plus ceux d'hier et, qu'à leur place, se trouvait dès lors une "bande d'imitateurs" (*bir sürü erbâb-i taklîd*). Il conclut en remarquant que, de nos jours, une partie de l'islam avait abandonné toute progression dans la voie de la spiritualité[8]. Ahmed Muhtar s'est violemment opposé à ceux qui faisaient des *tekke* des "maisons de la paresse" (*tenbelhâne*) et des nids de l'oisiveté. Il a rappelé que ceux-la avaient été, sous le pouvoir autoritaire de Abdülhamîd II, les "écoles du régime constitutionnel" (*medrese-i meşrûtiyyet*)[9] et que, loin d'être des *tenbelhâne*, ils avaient plutôt représenté de parfaites *dershâne* (maison de cours, école) où étaient enseignés la loi (*şer'îat*), la voie mystique (*tarîkat*) et la Vérité (*hakîkat*)[10]. Mais nul n'était sans ignorer que de nombreux *tekke* avaient mérité ces accusations. Dans un article titré "la constitution des couvents et leur influence sur l'éducation sociale", paru dans le périodique *Muhibbân*, un certain Halîl Livâ ül-Hakk notait :

7) *Müslümanları iftirâk ve ihtilâfa düşüren, herkese yürüyeceği yolu şaşırdan ictimâ'î felâketlerin biri de dervişliktir*; cf. Şeyh Mühsin Fânî (pseudonyme de Hüseyin Kâzım Kadrî), *İstikbâlede doğru* (Droit vers l'avenir), Istanbul, 1329-1331/1911-1913, p. 41.

8) *Id.*, pp. 42-43.

9) "Cem'iyyet-i Sûfiyye İttihâdiyye teşekkül ediyor", *Mu.*, 2e année, 1, 1 *muharrem* 1326/1908, p. 111.

10) "Cem'iyyet-i sûfiyye'den", *Mu.*, 1ère année, 9, *cemâzîülevvel* 1328/1910, p. 74.

> Nos *tekke*... Je ne sais par combien de personnes j'ai entendu dire que ces foyers (*ocak*) étaient chacun comme des fossés (*çukur*) où se développaient la pauvreté (*meskenet*) et la bassesse (*zillet*). Est-ce vraiment cela ? Dans un sens oui... Car il est visible que l'on y respire, là, un air vicié (*bed havâ*) [...] Mais, si vous voulez la vérité, ce n'est pas ainsi. Il y a une petite différence : le *tekke* est le lieu de délivrance (*rehâkâr, halâskâr*) et le protecteur (*hâmî*) des nécessiteux. C'est un foyer qui est [comme] un onguent (*merhem*) pour [soigner] les plaies des [êtres] faibles[11].

Halîl Livâ ül-Hakk s'est opposé aussi à l'imitation servile de l'Occident, au moins en ce qui concerne les institutions sociales, et a fait du *tekke* le modèle oriental de l'institution à travers laquelle l'homme pouvait atteindre le bonheur. Les Occidentaux, selon lui, ne connaîssaient pas les règles parfaites de la "vie unie et en commun" (*müttehid ve müşterek*), et avaient plutôt développé l'individualisme. Ce n'est que depuis peu qu'ils auraient commencé à rechercher ces règles. Or, certains hommes, dit-il, avaient déjà trouvé le bonheur en Orient en choisissant de vivre ensemble, conformément à des principes. Cette façon de vivre, ajoute Halîl Livâ ül-Hakk, fleurit dans nos couvents de derviches[12]. Les *tekke* sont ainsi décrits comme des foyers d'enseignement intellectuel et spirituel créés selon "la conscience" (*şu'ûr*). Comme il nous l'explique, cela signifie qu'ils étaient remplis par la "lumière de la foi" (*nûr-i imân*), laquelle permettait aux derviches, en fonction de leurs capacités, de tendre vers la "conscience" (*vicdân*). Il nous semble que, dans ce passage quelque peu énigmatique, la "conscience" à laquelle fait allusion ce derviche doit être interprétée comme la "liberté de conscience", ou au moins une ouverture de l'esprit susceptible d'élever le derviche au-dessus des fanatismes et de l'ignorance. Halîl Livâ ül-Hakk a ajouté tout de suite après qu'il existait toutefois quelques *tekke* où une limite avait été mise à la liberté de pensée et de vivre et qu'il y en avait d'autres où aucune limite n'était imposée. La meilleure solution se situe dans l'entre-deux, écrit-il, là où il serait possible de trouver le "temple idéal" (*ma'bed-i mefkûriye*), entendons le *tekke* idéal.

> La jeunesse turque, qui désire se libérer de l'égarement social européen, doit, dès maintenant, se tourner vers l'institution spirituelle qu'est le *tekke*, afin de parvenir ainsi à assurer le perfectionnement moral de ceux qui l'entourent.

Le couvent était, chez Halîl Livâ ül-Hakk, beaucoup plus efficace que la mosquée pour enseigner aux hommes la voie qu'ils devaient suivre. C'est là, disait-il, que l'on apprend — uniquement à ceux qui s'engagent par serment — les mots "secret de la liberté" (*sırr-ı hürriyyet*) et de l'"humanité" (*insâniyyet*).

11) Livâ ül-Hakk halîl, "Tekyeler teşkilâtı ve terbiyye-i ictimâ'iyyemizde" ; *Mu.*, 3[e] année, 4, 27 *rebî'ülâhir* 1337/1918, p. 7.
12) *Id.*

> Nos *tekke* cultivent depuis des siècles l'idéal que recherche l'esprit contemporain, l'idéal de "vie commune" (*müşterek*) et "unie" (*müttehid*). L'unique forme prise par les désirs les plus humains de l'homme pour sa liberté chérie se trouve [résumée] dans ces concepts. Ce serait de la pure ignorance que d'apparenter les *tekke* à des monastères. Si l'on cherche un peu, cette évidence se présentera plus clairement. Alors que la vie monacale est source de vices moraux, les *tekke* ont été, depuis toujours, la source de la vertu[13].

Il est clair que l'institution des *tekke* représente, pour Halîl Livâ ül-Hakk, une supériorité de l'esprit oriental sur l'esprit européen. Il retient que les derviches ont, bien avant que les Européens ne s'en préoccupent, élaboré les règles à suivre pour vivre harmonieusement en société. Ce qui laisse croire à Halîl Livâ ül-Hakk que les Européens, pour ce qui est du social, sont en retard sur eux, c'est l'intérêt qu'ils manifestent depuis peu pour l'art de vivre en société.

D'un autre côté, Ahmed Muhtar, enthousiaste, a donné du *tekke* une description passionnée :

> On peut voir que nos *tekke* ne sont pas seulement des lieux de prière (*ibadethâne*). Ils ne sont pas du tout ces "maisons de la paresse" comme l'ont dit quelques "courges fades" (*tatsız kabaklar*). La plupart d'entre eux sont des "écoles supérieures" (*mekteb-i âlî*)[14].

L'un des objectifs du journal *Muhibbân* avait été de lutter contre les calomnies qui frappaient les *tekke* et le soufisme, mais surtout de dénoncer les "mauvais" derviches. Le portrait que Muhtar trace de ces derniers est fort suggestif.

> J'ai honte de l'athéisme que les faux derviches, ignorants et vulgaires, habillés d'hypocrisie, professent au nom de la *şer'îat* pour quelques livres lorsqu'ils se rendent au *dergâh*, avec les faux *ulemâ* — s'ils s'y sont même rendus une fois dans leur vie — pour participer au *zikr*, et sans avoir fait leurs ablutions[15].

Les "faux derviches" mentionnés par Ahmed Muhtar étaient sans aucun doute ceux qui appartenaient aux branches les plus orthodoxes du soufisme, lorsqu'ils n'étaient pas derviches que de nom. L'empreinte de l'islam semble effectivement moins forte sur le journal *Muhibbân* qu'elle ne l'est sur la revue *Tasavvuf*. Comme nous le montrerons plus loin, c'était l'esprit du Bektachisme qui se dissimulait derrière *Muhibbân*. Nous savons que Ahmed Muhtar, son propriétaire, appartenait aux confréries *rufâ'î* et bektachie.

13) *Id.*, p. 8.
14) Ahmed Muhtar, "Cem'iyyet-i Sûfiyye İttihâdiyye teşekkül ediyor" ; art. cit., p. 110.
15) Ahmed Muhtar, "Mukaddeme", *Mu.*, 18 *şa'bân* 1327/1909, pp. 1-2.

Même à l'époque jeune-turque, les derviches bektachis n'en ont pas moins été décriés. Depuis Mahmûd II, ils n'étaient pas encore officiellement reconnus et leurs couvents n'existaient que d'une manière semi-officielle[16]. En plus des critiques adressées à la dervicherie en général, les Bektachis se voyaient toujours traités d'irréligieux et même d'hérétiques. Parmi les quelques ouvrages liés à cette confrérie publiés entre la proclamation de la deuxième constitution et la fermeture des *tekke* (en 1925), il se trouve un petit opuscule, écrit en 1919-21, du Şeyh Süreyâ (m. 1942)[17], qui se présente comme une défense du Bektachisme[18]. L'auteur explique, dès les premières lignes, qu'il a rédigé cet ouvrage pour corriger certaines idée reçues concernant le Bektachisme et les Bektachis et éclairer du mieux qu'il pourra l'esprit du lecteur. Ce petit livre de trente sept pages a adopté la forme d'un dialogue mystico-philosophique entre un maître (*mürşid*) bektachi et un profane qui désirait être membre de la confrérie. Il semble que cet ouvrage était le dernier du genre, puisque les livres sur le Bektachisme qui ont été publiés dans les années suivantes, jusqu'à la suppression des ordres de derviches, ne nous renseignaient plus sur la vie quotidienne des derviches de cet ordre, ni sur leurs soucis mystiques, et se présentaient généralement sous l'aspect d'études scientifiques comme, par exemple, le *Bektaşilik ve Bektaşiler* (1340/1920) de Besîm Atalay, les brochures publiées par le Şeyh Hüseyn Sa'adüddîn sous le titre *ilm-i tasavvuf* (1341/1922), ou le *Bektaşi ilm-i hâli* (1343/1924) de Necîp Asîm. Les quelques renseignements que nous possédons sur l'histoire de cette confrérie chez les Jeunes Turcs se trouvent éparpillés dans une multitude de livres et d'articles de revues.

Très active vers la fin du régime d'Abdülhamîd II, la confrérie des Bektachis avait fait figure de héros dans les premiers mois du gouvernement jeune-turc. Mais il semble qu'elle a été très rapidement écartée, ou oubliée, d'abord par les Jeunes Turcs eux-mêmes, semble-t-il, qui n'ont pas levé le petit doigt pour la faire reconnaître officiellement par le gouvernement, puis par les membres d'autres confréries. Les deux principales organisations soufies qui rassemblaient les *şeyh* des plus grands couvents d'Istanbul — dont nous reparlerons plus loin — ne leur ont pas ouvert la porte. On sait que le personnage numéro deux de la Société Soufie, Şeyh Alî Efendi, a opposé une fin de non recevoir à Ahmed Muhtar qui lui proposait qu'un

16) Voir *infra* (pp. 141, 151) les doléances des bektachis, à l'époque jeune-turque, demandant le retour de leurs couvents attribués aux *Nakşibendî* et le refus de l'Assemblée des *Şeyh*, en 1917, de réouvrir officiellement leurs couvents.

17) Sur ce personnage, voir S. Nüzhet Ergün, *On dokuzuncu asırdanberi bektaşî-kızılbaş alevî şairleri ve nefesleri, op. cit.*, p. 302-303.

18) *Bektaşilik ve Bektaşiler*, Şems Matba'ası, Istanbul, 1330-32/1911-13. L'ouvrage a été réédité sous un titre différent et avec quelques légères additions (essentiellement des poèmes), en 1338-40/1919-21 ; cf. Şeyh Baba Mehmed Süreyya (Müncî Baba), *Tarîkat-i aliyye-i bektaşiyye*, Kütüphâne-i sûdî, Istanbul, 46 pages.

*şeyh* bektachi représentât cette confrérie dans les assemblées de cette société[19]. En 1917, lorsque l'Assemblée des *Şeyh* avait refusé de reconnaître officiellement les Bektachis, c'était le directeur de la revue *Tasavvuf*, Şeyh Savfet, qui en était le président[20]. L'unité des derviches que l'on avait clamée bien haut, dès les premiers jours du deuxième régime constitutionnel, ne semble pas avoir tenu bien longtemps, si tant est qu'elle ait existé un jour. A travers le conflit qui a opposé les revues *Tasavvuf* et *Muhibbân*, ce sont des querelles personnelles et des oppositions idéologiques qui peuvent se deviner. Ahmed Muhtar, bektachi et *rufâ'î*, détestait profondément le *şeyhülislâm* Mûsâ Kâzım Efendi, un *nakşibendî*, qui avait été président de la Société Soufie. Nous ne douterons pas un instant que cette dernière société était, idéologiquement, sous l'influence, ou alors sous le charme, de cette confrérie proche de l'islam. En effet, Mûsâ Kâzım appartenait à la branche *Hâlidiyye* de cet ordre. Mais on trouve de plus, chose étonnante, dans un article publié par la revue *Tasavvuf*, de la plume du *şeyhülislâm*, une apologie de Şeyh Ziyâüddîn Gümüşhânevî, un représentant de cette *tarîkat* qui était bien en vue du régime hamidien[21] (sur ce *şeyh*, voir *supra*, pp. 108-109).

Le régime des Jeunes Turcs a vu la profonde politisation des ordres et leurs luttes fratricides avant le coup d'estoc que devait leur infliger la République. Ces luttes fratricides que se sont livrées ordres et individus sont néanmoins à prendre en considération ; elles nous apprennent beaucoup de choses sur un point généralement peu étudié, le monde mental des derviches.

Le philosophe Rızâ Tevfîk (1869-1949) qui a été rédacteur en chef de la revue *Muhibbân* a écrit, en 1941, à l'orientaliste Ernest Ramsaur "que la confrérie bektachie était d'un esprit tout à fait favorable à l'accueil d'une quelconque révolution politique et de réformes sociales visant à accorder une totale liberté de croyance et une administration de la Turquie plus tolérante". Il nous a apporté une autre information particulièrement intéressante : "la grande majorité des babas bektachis [c'est-à-dire des *şeyh*] et des derviches est complètement illettrée, mais, à Istanbul et dans les autres centres de culture, il y a de nombreux bektachis de haut-rang et cultivés". C'était faire de la révolution jeune-turque une affaire strictement stambouliote, smyrniote et salonicienne. Dire que ce sont les derviches qui avaient fait la révolution, comme le soutenait un *melâmî* des Balkans (voir *supra*, p. 114), est certainement exagéré ; toutefois nous avons vu que les membres des confréries avaient pris une part active à ce mouvement. Les Bektachis cultivés, dont Rızâ Tevfîk nous a parlé, étaient, sans doute, par-

19) Cf. "Cem'iyyet-i Sûfiyye", *Mu.*, 2ᵉ année, 5, 15 *cemâzîyelevvel* 1329/1911, p. 141.
20) Cf. Mustafa Kara, *tekkeler ve zaviyeler*, *op. cit.*, p. 310.
21) *Tas.*, 8, 12 *cemâzîyelevvel* 1339, p. 3.

mi ceux-là, les chevilles ouvrières. Bien qu'ils n'eussent point été reconnus officiellement, les couvents bektachis furent extrêmement actifs pendant le deuxième régime constitutionnel ottoman et jusqu'à l'abolition des ordres derviches en 1925. Le *tekke* de Şâh Kulu Sultân à Merdivenköy, dans la grande banlieue d'Istanbul, qui est un de ceux dont l'histoire nous est la mieux connue, fonctionna comme une petite Hacıbektaş stambouliote et initia un grand nombre de personnages hauts placés[22]. C'est dire qu'il s'était substitué, en quelque sorte, pendant quelques années, au centre général de l'ordre qui se trouvait au cœur de l'Anatolie. Son principal *şeyh*, Ahmed Hilmî Dede, a déployé une intense activité en reconstruisant et en agrandissant le *tekke*, mais aussi en distribuant des diplômes (*icâzetnâme*) de "derviche célibataire" (*mücerred*), un haut degré convoité par les membres de l'ordre. Le *tekke* de Çamlıca est connu de même pour avoir favorisé des rencontres entre intellectuels, musiciens et poètes[23]. Les Bektachis semblent avoir essayé de se structurer, au moins de se rencontrer, dans un premier temps, comme nous l'apprend la réunion générale qui eut lieu à l'époque du *Mütâreke* (armistice) au *tekke* de Şehitlik à Rumelihisarı. Cette réunion avait pour origine l'inquiétude provoquée par l'engagement des Alévis, des Bektachis et du *çelebî* anatoliens auprès de Mustafa Kemâl qui bravait le régime du sultan et appelait à la guerre civile et à la lutte contre les envahisseurs étrangers (*infra*, pp. 168-169). S'y trouvaient réunis le *şeyh* et les derviches du *tekke* de Şehitlik, Şeyh Nutkî Alî Baba de Çamlıca, ainsi que d'autres derviches qui occupaient des postes importants dans les milieux de l'éducation en Turquie[24]. Le couvent de Şehitlik, depuis Mahmûd Baba qui avait réintroduit la confrérie sous Abdülmecîd, jusqu'à Nâfi Baba qui avait fait du *tekke* une espèce d'*ocak* (foyer) jeune-turc, a toujours été lié de très près à la vie politique de la Turquie. En 1910, Nâfi Baba y avait accueilli l'aide de camp du sultan, Hurşîd Paşa, avec son régiment. Il avait refusé que les militaires ôtassent leurs bottes poussiéreuses avant d'entrer dans le couvent et leur avait dit que "la poussière qui se trouve sur les bottes de nos soldats, amoureux de la liberté, et qui œuvrent pour ce sublime objectif qu'est la présentation de l'honorabilité de l'islam et la construction de l'édifice de la religion, n'est pas de la poussière, mais, comme chez nous [les Bektachis], c'est le zinc de tous les amoureux du régime constitutionnel".

Une "photo de famille", où l'on peut voir Nâfi Baba entouré par les soldats, fut tirée dans les jardins du *tekke*. Le *şeyh* fit ensuite une allocution

22) Cf. "Le *tekke* bektachi de Merdivenköy", art. cit. Il existe un témoignage très intéressant sur la vie du *tekke* dans une série d'articles publiés, à partir de 1941, par Rahmi Yağız : "bektaşiliğin içyüzü Dede Baba", dans le journal *İkdam*.

23) Sur l'histoire des couvents bektachis d'Istanbul, voir notre "Note liminaire sur les *tekke* bektachis d'Istanbul", sous presse dans les Actes de la table ronde sur l'ordre des Bektachis (Strasbourg, 1986)

24) Cf. A. Gölpınarlı, *Tasavvuf'tan deyimler ve atasözleri*, İnkilâp ve Aka, Istanbul, 1977, p. 120.

de bienvenue dithyrambique dans la salle à manger du couvent à laquelle tous les militaires étaient conviés[25].

> Soldats ! Eh ! Fondement de l'édifice de la liberté ! Que voilà un jour heureux qui nous présente un visage enjoué grâce à l'épée de nos pères ! Soldats ! Eh ! Symboles de la bravoure et du courage ! Que voilà un jour heureux qui est la preuve véritable que l'Etat s'est enfin libéré de la détérioration ! Soldats ! Eh ! image de la lumière révélatrice de la grandeur ! Quelle que soit votre pureté, vous êtes méritants pour avoir pris la main tremblante de ce noble Etat ottoman qui en était à son dernier souffle et s'effondrait dans un océan sans fin, et pour lui avoir rappeler l'infini désert du salut ! Vous avez donné de la joie à cette misérable communauté torturée qui, parce qu'elle se trouvait sous le joug impitoyable du [bras] puissant de la dictature (*istibdâd*), prise dans la chaîne sans fin de la servitude, considérait comme étrangers les cris de ceux qui désiraient de l'aide et, hélas, même leurs douleurs. Vous lui avez garanti le bonheur. Vous avez éliminé, en faisant scintiller cette épée [qui symbolise] votre bravoure, les perfides fonctionnaires de la dictature qui se dirigeaient dans une fausse voie (*tarîk-i sakâmet*), jetant le peuple dans l'impasse de l'anéantissement et détruisant votre patriotisme. Vous avez brisé la chaîne de la servitude, vous l'avez mise en pièces. Maintenant ses morceaux gisent à même le sol. Vive l'armée ! Vive ! Vous vous êtes jetés sans considération dans l'héroïsme et, comme un seul homme, dans la lutte corps à corps avec cet état ottoman qui, tel un lion est sorti violemment de son sommeil et s'est dressé puissant et grand. Vous en êtes sortis vainqueurs et glorieux au point d'en étonner le monde. C'est vrai ! Le souvenir de ce jour restera éternellement gravé dans nos cœurs ! Ô ! Encore une fois, combien sommes-nous heureux aujourd'hui d'avoir réussi et obtenu l'honneur d'applaudir avec une joie totale ce jour heureux ! Vous ne quitterez jamais mon esprit ! Ces victoires, ces réussites, après avoir été des victoires divines, sont le prix de votre courage et de votre zèle. Que vive notre glorieuse armée, qu'elle vive ![26]

Le patriotisme de Nâfi Baba apparaît très clairement à travers ce discours. L'armée avait été libératrice en effet, puisque c'est devant la menace des troupes révoltées et dirigées par les officiers jeunes-turcs que le sultan Abdülhamîd II avait été contraint, en juillet 1908, de rétablir la constitution ; "la mutinerie s'est transformée en révolution" (B. Lewis[27]). Le salut que rend le chef du couvent de Şehitlik aux armées ottomanes est donc tout à fait compréhensible. Cela attire aussi notre attention sur les relations entre le Bektachisme et les milieux militaires jeunes-turcs. Dans de nombreux autres cas, les derviches ne se sont pas toujours contentés d'applaudir aux

25) Cette photographie a été publiée en première page du numéro 12 de *Muhibbân* (1ère année, 1 *ramâzan* 1328/1910). On trouve chez Clément Huart ("Les derviches bektachis", *R.M.M.*, 9, 1909, pp. 235-246) quelques indications sur le *tekke* de Rumelihisarı.

26) *Mu.*, 1ère année, 8, 18 *rebî'yülâhir* 1328/1910, p. 71. Les propos de Nâfi Baba et le discours adressé aux soldats ont été recueillis par un certain Osmân Fevzî, un *Rufâ'î*.

27) *The Emergence of...*, *op. cit.*, p. 205.

victoires de leurs armées. Ils ont souvent pris part, et le sabre à la main, aux combats. Nous avons vu qu'un bataillon de *nakşibendî* accompagné par le Şeyh Ziyâüddîn Gümüşhânevî s'était opposé aux Russes sur le front de Kars en 1877-78. Plus tard, en 1915, sous le commandement du jeune turc Veled Çelebi, un bataillon de combattants volontaires *mevlevî* avait été constitué pour prendre part à la première guerre mondiale[28]. Dans le même temps, c'était le *çelebi* de Hacıbektaş qui, avec l'autorisation du sultan Reşâd, avait levé un régiment de soldats, nommé *mücahidîn alayı* (régiment des combattants de la foi), pour aller combattre les Russes dans l'Est du pays. Cemâleddîn Çelebi, lui-même, secondé par le poète Sıdkı Baba, avait assuré le commandement de ce bataillon[29]. Le *mevlevî* Veled Çelebi et le bektachi Cemâleddîn étaient des nationalistes convaincus et contribuaient à leur façon à la protection de l'Empire engagé auprès de l'Allemagne pendant la première guerre mondiale.

Les premiers troubles en Albanie ont été une cause d'inquiétude chez les Bektachis jeunes-turcs, principalement quand ils ont appris que des Bektachis albanais y étaient impliqués. En 1911, une année avant que l'Albanie acquiert son indépendance, Ahmed Muhtar parlait d'un "problème bektachi" (*bektaşi meselesi*) dans ce pays et alarmait le gouvernement, ajoutant qu'il fallait, si cela s'avérait nécessaire, adoucir la loi turque à cet endroit[30]. Il écrivait :

> D'après ce que j'ai appris, une commission de conseillers divisée en trois groupes a été formée pour faire toute la vérité sur une affaire connue, et envoyée [en Albanie] dans le but de dispenser les conseils qui s'imposent aux populations de certains villages bektachis et autres qui se sont laissés aller à des complots.
>
> Par le passé, au cours d'un entretien qui a eu lieu avec le *şeyh* du *dergâh* de Qatron à Korça, le *şeyh* a avoué sincèrement qu'il demeurait totalement neutre au sujet de tout soulèvement concernant l'Albanie, qu'il était, personnellement, profondément opposé aux pensées subversives et qu'il maudissait les soulèvements, qu'il ouvrira les yeux des *muhib* (disciples), que tout musulman devrait penser ainsi pour sauvegarder sa patrie, sa religion et son honneur, qu'il s'est promené dans les villages avec quelques amis de Şeyh Heyder, *postnişîn* (chef) du *dergâh* de Turân et qu'il était regrettable, au nom du gouvernement et de la confrérie, que Şeyh Hasan, *postnişîn* de Melçân [du *tekke* de] se fût caché.

28) Cf. A. Gölpınarlı, *Mevlanadan sonra...*, *op. cit.*, p. 177-178.

29) Cf. Mühsin Gül, *Şeyh Cemaleddin Efendinin aşığı halk ozanı Sıdkı Baba. Hayatı ve şiirleri (1865-1928)* (Vie et poèmes de l'*aşık* du *şeyh* Cemâleddîn Efendi : le barde Sıdkı Baba), Ankara, 1984, pp. 15-16. Sıdkı Baba était aussi l'auteur d'un grand poème nommé "Liberté et égalité" (*Hürriyet ve müsâvât*), en 98 vers, sur la proclamation de la Constitution de 1908 (*id.*, p. 19). Sur le *çelebi* Cemâleddîn, voir A. Celâlettin Ulusoy, *Haci Bektaş Velî yolu ve alevî-bektaşî yolu*, *op. cit.*, pp. 99-104.

30) "Arnâvûtluk ahvalı bektaşiler", *Mu.*, 2e année, 7-8, 28 *recep* 1329/1911, p. 161.

Ces informations sont de Baba Abidîn, *postnişîn* de Frashër, centre général du comité, qui a finalement télégraphié à la province (*vilâyet*) de Janina, manifesté son amitié et sa fidélité, montré qu'il désirait partir prochainement pour le centre de la province et [indiqué] qu'il avait senti le signe d'un soulèvement dirigé contre lui[31].

Les réactions et les commentaires de Ahmed Muhtar sont les suivants

Nous avons dit, il y a un an, qu'il y a là un problème bektachi. Le gouvernement doit regarder cela. Il faut qu'il fasse ce qu'il est possible de faire dans le cadre du gouvernement constitutionnel. Cela est nécessaire si les doléances ne vont pas fondamentalement contre la Loi. Le manque de loyauté de ceux-là, les tromperies qui fascinent les simples ne sont pas des erreurs absolues. Peut-être sont-elles l'œuvre de la pureté et de l'innocence de la pensée.

On les aidera sur cette question en raison du manque de connaissance en politique qu'ont la plupart d'entre eux. Il faut abandonner la fierté et l'orgueil. Le gouvernement doit demander aux Bektachis quelle est leur peine. Parmi la population, certains doivent les connaître. Nous sommes bektachis comme eux. La religion de chaque homme n'est pas le Bektachisme, il n'est pas besoin d'aller plus loin. Ce travail se terminera après s'être entretenu avec les Bektachis célibataires qui se trouvent ici, dans la capitale, et en prenant conseil auprès de la personne qu'ils nous présenteront. Ou alors [ce sera l'affaire] d'un vulgaire gratte-papier avec sa "paperasserie". Il n'y en a pas. Un tel homme est un fonctionnaire du gouvernement. A la fois, il est des nôtres et il est bektachi. Avoir la prétention d'arranger cette affaire avec son idée selon ce que désire le gouvernement n'est rien au regard du dénouement. Par moment, c'est le régime constitutionnel. Sitôt que l'on a fait sienne la liberté, il est juste que chacun désire la légalisation du droit des hommes de toutes classes[32].

L'interprétation que Ahmed Muhtar donne de la crise albanaise de 1912 est tout à fait stupéfiante. Il y voit un "problème bektachi" et pense que celui-ci ne se règlera qu'après avoir interrogé les membres albanais de cette confrérie et s'être fait conseiller au préalable par les Bektachis stambouliotes appartenant à la même branche que celle qui se trouve en Albanie, celle des Babas célibataires. Muhtar admet que les Bektachis albanais qui se préparent à la rébellion ont été induits en erreur et trompés. Le fond de leur esprit est pur et bon, accorde-t-il. Il suffit de les raisonner... Ces étranges commentaires n'ont d'explications que la confiance absolue que le directeur de *Muhibbân* avait placée dans l'ordre et dans la fraternité qui devait unir ses membres. Il ne pouvait admettre que des Bektachis eussent volontairement choisi de lutter contre la souveraineté ottomane et l'esprit

31) Nous remercions Nathalie Clayer qui a identifié pour nous les noms des différents couvents bektachis et des villages albanais cités dans ce passage.

32) "Arnâvûtluk ahvalı bektaşiler". art. cit.. p. 161

de la Constitution[33]. En effet, pour les Bektachis jeunes-turcs, comme Ahmed Muhtar, la Constitution représentait une émanation de l'esprit bektachi. Cependant, à la fin du mois de juin 1912, la situation était devenue alarmante et, le 28 novembre, l'Albanie proclamait son indépendance[34].

Il est intéressant de s'arrêter sur la personne de Veled Efendi (ou Çelebi) et d'analyser la crise que provoqua sa succession à Abdülhalîm au poste de supérieur de l'ordre *mevlevî* à Konya (*çelebi*). L'histoire de cette succession est très représentative de l'intense politisation des confréries sous le régime des Jeunes Turcs et de leurs efforts pour les contrôler, puisqu'elle nous montre que ceux-ci n'ont pas hésité à destituer, en 1909, le seul véritable *çelebi* et descendant officiel de Mevlânâ Celâleddîn Rûmî pour mettre à sa place un unioniste qui avait une parenté moins directe avec les descendants du fondateur éponyme de l'ordre. Abdülbaki Gölpınarlı a publié le brouillon d'une lettre de Abdülhalîm qui nous fournit de nombreux détails sur cette affaire[35]. Certains points sont troublants. Abdülhalîm écrit qu'il fut très vite renseigné sur les objectifs que suivaient les Jeunes Turcs et, en particulier, sur leur désir d'anéantir les principes du christianisme (*anâsır-i hıristiyâniyyeyi imhâ politikasına ma'rûf olan programları*)... Il coupa alors toute relation avec eux, s'entretint à leur sujet avec le sultan Reşâd et s'en fit des ennemis. Il dit qu'il fut calomnié car il ne s'était pas conformé à leur politique démente (*siyâset-i mecnûnâne*) et n'avait pas donné satisfaction à leurs intérêts personnels (*menfa'at-i zâtiyyeleri*). Puis, écrit-il, "sans décision religieuse et juridique, et alors que cela ne s'était jamais vu jusqu'à maintenant, j'ai été chassé de mon poste et l'on a mis à ma place Veled Efendi qui n'avait aucun lien avec moi [c'est-à-dire avec ma lignée] et dont je compris plus tard qu'il appartenait à leur société [Union et Progrès]". Le poste a été offert à Veled Efendi, indique Abdülhalîm, car celui-ci était en communion d'idée (*hemfikr*) avec les Jeunes Turcs. L'opinion que Abdülhalîm se faisait du Comité et de Veled était très sévère. On peut

33) A. Gölpınarlı a écrit dans un journal turc à l'occasion de la mort de Ahmed Muhtar en 1955 : "Les rivalités qui sont apparues à cause de l'Etat entre les babas célibataires (*mücerred*) et les babas mariés, c'est-à-dire, plus justement, entre les babas albanais et les babas turcs, ont causé une réelle peine à Muhtar Baba" : (d'après un document conservé dans les Archives Server Revnakoğlu, B/195). Trois autres articles concernant l'Albanie avaient été écrits dans des numéros précédents de *Muhibbân* : "Arnavutluk", 1ère année, 9, 18 *cemâziyelevvel* 1328/1910, pp. 78-79 ; "Arnavutluk", 1ère année, 10, 20 *cemâziyelâhir* 1328/1910, pp. 84-86 ; "Arnavutluk mektûbu", 2e année, 7-8, 28 *recep* 1329/1911, p. 161).

34) Cf. B. Lewis, The Emergence *of..., op. cit.*, p. 223. Quelques auteurs ont mentionné le rôle que les Bektachis albanais ont pu jouer dans les mouvements de libération nationale. Voir, par exemple, F. W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans, op. cit.*, II, pp. 539, 553 ; B. Sokolova, "la formation de l'intelligentsia albanaise à l'époque de la renaissance", *Etudes Balkaniques*, Sofia, 1980-4, p. 49 ; du même, "Les institutions d'instruction étrangères et la formation de l'intelligentsia albanaise à l'époque de la renaissance", *Etudes Balkaniques*, Sofia, 1983-4, p. 19 ; Nathalie Clayer, "Bektachisme et nationalisme albanais", à paraître dans les actes du colloque sur l'ordre des Bektachis, Strasbourg 1986.

35) *Mevlanadan sonra mevlevilik..., op. cit.*, pp. 178-180.

avancer que le supérieur de l'ordre défendait ici ce que l'on peut convenir d'appeler une "authentique" position soufie, c'est-à-dire profondément spirituelle et conforme aux principes traditionnels du soufisme. Le Comité, selon lui, n'était composé que de vauriens (*baldırı çıplak*), de brigands égarés (*serseri gürüh*) qui ignoraient tout des lois, de l'histoire politique de la nation et des traditions culturelles ; Veled Efendi étant vu comme peu informé sur les principes de l'ordre *mevlevî*. Les premières critiques sont celles de l'ennemi du Comité, mais celles qui suivent sont celles du soufi. Abdülhalîm condamne d'une manière catégorique, l'engagement des *Mevlevî* dans la première guerre mondiale et la constitution du régiment de volontaires qui s'en est allé combattre en Syrie. Abdülhalîm, par ailleurs opposé à cette "folle guerre" (*muharebe-i mecnûnâne*), dit que les *Mevlevî* n'auraient dû, à aucun moment, participer à des combats. Il écrit :

> Tous mes ancêtres ayant occupé cette fonction [de *çelebî*] se sont donnés pour devoir, ainsi que Dieu nous l'enjoignait, de servir l'humanité, chose essentielle dans notre ordre, et, prenant constamment sous leur protection les principes du christianisme, ils leur ont épargnés bien des tourments. Il est clair que mon père et les *dâ'î* [guides] auraient reconnu, à notre époque, tous les principes du christianisme. Nous ne nous sommes pas écartés d'un iota de la voie que nous ont tracé nos ancêtres[36].

Il n'y a pas de doute que c'est la politique panturquiste et "islamo-centriste" du Comité que dénoncait le *çelebî* de Konya. Nous ne savons pas si sa destitution a été mal accueillie par les *Mevlevî* d'Istanbul. Mais ceux qui étaient unionistes ont certainement applaudi à la nomination de Veled. Pour ce qui est de l'histoire des *Mevlevî* sous le deuxième régime constitutionnel, on peut encore noter que la joie des derviches de cet ordre a été immense lorsque le sultan Mehmed Reşâd (règne 1909-1918), a accédé au trône après la déposition de Abdülhamîd II, accusé de complicité dans les actions anti-révolutionnaires dites du "31 mars" (*Otuz bir mart vaka'ası*). En effet, le nouveau sultan appartenait à cette confrérie et de nombreux couvents ont été restaurés sous son règne[37]. Un poème écrit à la gloire du sultan, spécifiant qu'il était un derviche *mevlevî*, a été publié en 1909 dans la revue *Muhibbân*[38], et, dans le numéro 5 de ce même journal[39], on trouve une photographie montrant l'arrivée du sultan en bâteau au *mevlevîhâne* de Bahariye à Eyüp. *Muhibbân* rapporte que le sultan s'est rendu directement vers la salle de danse (*semâhâne*), a pris place jusqu'à ce que le *zikr* se soit achevé, s'est acquitté à cet endroit de la prière de l'après-midi, puis s'en est retourné vers son Palais[40].

36) *Id.*, p. 180.
37) *Id.*, p. 273.
38) *Hazret-i sultân-i Mehmed mevlevî bir mürîddir* : "Neşîde-i şükrâniyye". *Mu.*, 1ère année, 8, 18 *rebî'yülâhir* 1328/1910. p. 65.
39) 2e année, 6. 16 *cemâziyelâhir* 1329/1911. p. 145.
40) *Mu.*, 2e année. 5. 15 *cemâziyelevvel* 1329. p. 138.

La direction du journal a publié en 1917 une photographie qui témoigne d'un aspect méconnu de l'activité des *Mevlevî* à l'époque jeune-turque. Elle représente trente huit *şeyh mevlevî* venus d'horizons divers, parfois lointains (Alep, Damas, Üsküp), décorés des vêtements et des insignes de l'ordre (*külah* et *tennûre*). Elle est accompagnée d'une légende qui indique quelle était l'identité des différents *şeyh* qui apparaissent sur la photographie, leur couvent et ville d'origine. En même temps qu'il nous informe sur les différents couvents existant dans l'Empire au début du XX^e^ siècle, ainsi que sur les noms de leurs *postnişîn* respectifs pour l'année 1917, ce document est la preuve que des liens serrés existaient entre les différents *mevlevîhâne* et que les *şeyh* avaient peut-être tenu une réunion générale à Istanbul. La photographie a été publiée, en pleine guerre, dans un numéro de *Muhibbân* de 1917. La présence de l'unioniste Veled Çelebî, alors *şeyh* du couvent de Konya et supérieur de l'ordre, nous laisse penser que les Jeunes Turcs n'ont sans doute pas été indifférents à un tel rassemblement de *şeyh* de *tekke* — si tant est qu'ils n'en furent pas les instigateurs. La *Mevleviyye* représentait une force spirituelle non négligeable pouvant servir, à l'occasion, leurs objectifs[41].

Après la défaite de la Turquie et la chute de la faction jeune-turque au pouvoir, c'est Veled Çelebî, cette fois-ci, qui fut destitué, en 1919, et Abdülhalîm retrouva alors son poste[42]. Ce dernier sera remplacé de nouveau, en 1920, par Amîl Çelebî, qui mourra un an après, et Abdülhalîm se trouvera encore nommé *çelebî*. En 1925, il sera une fois de plus destitué et son poste reviendra à ... Veled Efendi qui sera le dernier *çelebî* de Turquie avant l'abolition des ordres derviches et la fermeture des couvents[43].

L'analyse de ces différents épisodes de l'histoire de la dervicherie dans l'Empire ottoman sous le deuxième régime constitutionnel nous montre clairement que tous les ordres mystiques, et non les seuls Bektachis, comme on l'a souvent dit, avaient pris position et s'étaient même engagés dans l'arène politique. Cet enthousiasme pour le politique était-il dû à cette particularité du régime politique du moment qui, en propageant les idées constitutionnelles, propageait, par là même, d'après les mystiques, les principes du soufisme ? C'est donc un "Etat soufi", si l'on nous permet l'expres-

41) *Mu.*, 3^e^ année, 1, 6 *şevvâl* 1336/1917, p. 7. On peut noter la présence des *postnişîn* des couvents des villes suivantes : Üsküp, Damas, Alep, Kastamonu, Amasya, Muğla, Manisa, Samson, Afyon Karahisar, Tokat, Niğde, Çorum, Denizli, Tire, Kütahya, Edirne, Gelibolu... Cette liste peut être comparée à une autre liste des *tekke mevlevî* de l'Empire qui a été établie dans la deuxième partie du XIX^e^ siècle ; cf. Şerîf-zâde Seyyid Muhammed Fâzıl Paşa, *Şerh-i hakâyık-i ezkâr-i Mevlânâ*, *op. cit.*, pp. 460-461.

42) Il existe une lettre de Abdülhalîm Çelebi au *şeyhülislâm* (juin 1919), où le *çelebî* de Konya demandait que son poste lui soit restitué ; cf. S. Albayrak, *Türkiye'de din kavgası*, *op. cit.*, pp. 203-206 ; İ. Gündüz, *Osmanlılarda devlet...*, *op. cit.*, pp. 213-214.

43) A. Gölpınarlı, *Mevlanadan sonra mevlevilik...*, *op. cit.*, p. 181.

sion, que plusieurs derviches avaient vu dans le régime des Jeunes Turcs. L'allocution de bienvenue de Nâfi Baba aux armées jeunes-turques et les propos d'Ahmed Muhtar au sujet de la question albanaise le montrent bien; *l'Etat est soufi*. Mais ces principes "soufis" dont la Constitution se "réclamait" n'avaient jamais fait l'unanimité de toutes les confréries, cela est évident ; ils avaient été honorés plus précisément par les Bektachis et par tous les ordres infiltrés par l'esprit alévi-bektachi, en particulier les *Rufâ'î* et les *Mevlevî*.

Il n'est pas inutile de s'interroger sur la responsabilité des *tarîkat* — s'il y en a une — dans le fameux événement du 31 mars 1909, violent mouvement de réaction religieuse aux cris de "nous voulons la loi coranique (*şer'îat*)". Sans affirmer que la responsabilité de l'événement doit être imputée à une quelconque confrérie, on peut tout de suite noter que Derviş Vahdetî, l'un des principaux artisans de la rébellion, était un *nakşibendî* et que d'autres *şeyh* de cette confrérie, ainsi que des *Halvetî* et des *Kâdirî*, appartenaient au comité d'administration du parti de l'"Union Mohammadienne" (*Fırka-i ittihâd-i muhammedî*) qui la supportait[44].

On doit noter l'existence dans l'Empire ottoman d'un autre facteur — philosophique et littéraire celui-là — qui nous a semblé déterminant dans bien des cas lorsqu'il fallait adoucir certains aspects de la Loi islamique ; c'est l'incidence qu'eurent sur la conception de l'islam le *Mesnevî* de Celâleddîn Rûmî et l'énorme littérature de commentaires qu'il a inspiré. On a montré plus haut combien ce "Coran persan" avait été apprécié par les *Nakşibendî* sous le règne du Sultan Selîm et les rapprochements qu'il avait permis avec l'ordre *mevlevî*. Ces deux confréries se situaient pourtant aux antipodes du soufisme. La première avait la réputation d'être une farouche gardienne de l'orthodoxie, la seconde était connue pour ses tendances à l'hérésie. Les commentaires du *Mesnevî* ont abondé sous le régime des Jeunes Turcs et n'ont pas été l'œuvre des seuls *Mevlevî*. Nous avons parlé au début de cet ouvrage de l'importance de cette littérature dans la consti-

44) Sur l'appartenance de Derviş Vahdetî à la confrérie *nakşibendî*, voir S. Albayrak, *31 mart vaka'sı gerici bir hareket mi ?* (L'événement du 31 mars est-il un mouvement réactionnaire?), Araştırma Y., Istanbul, 1987, p. 108. Les membres de l'*İttihâd-i Muhammedî* qui appartenaient à des confréries mystiques sont les suivants : le célèbre Bediüzzamân Sa'îd Nûrsî, le *halvetî* Seyyid Muslim Penâh Efendi, le *kâdirî* Reşâdetlû Muhammed Efgânî Efendi et Şeyh Alî Efendi, *şeyh* du Yunus dergâhı : cf. T. Z. Tunaya, *Türkiye'de siyasal partiler, op. cit.*, I, pp. 182-183. Sur l'événement réactionnaire dit du 31 mars, voir aussi Ali Cevat Beyin Fezlekesi, *İkinci meşrutiyetin ilânı ve otuzbir mart hâdisesi* (La proclamation de la deuxième constitution et l'événement du 31 mars), (éd. Faik Reşit Unat), Türk Tarih Kurumu Basimevi, Ankara, 1985. L'étude des numéros de la revue *Volkan* qui vient d'être rééditée en caractères latins, devrait permettre d'apprendre beaucoup plus sur les motivations de ces derviches opposés aux Jeunes Turcs au pouvoir, mais qui avaient pourtant combattu le régime hamidien auprès de ces derniers et collaboré à la révolution de 1908 ; cf. *Volkan gazetesi, 11 aralık 1908 - 30 nisan 1909*, (éd. Ertuğrul Duzdağ), İz Y., Istanbul, 1992.

tution de l'idéologie soufie. Nous allons voir maintenant d'une manière plus précise quelle place elle a occupée au début du XX$^{e}$ siècle. Le volumineux commentaire de Tâhir ül-Mevlevî Olgun[45], directeur de la revue *mevlevî Mahfil* et celui de l'énigmatique Kenân Rifâ'î[46] restaient les plus réputés, mais il en existait d'autres, moins connus, comme celui qui fut publié sous forme d'articles dans la revue *Tasavvuf*. L'intérêt des *Nakşibendî* pour cet ouvrage ne s'était pas éteint puisqu'on sait que Kemâlî Efendi, membre de cet ordre, avait enseigné le *Mesnevî* à la mosquée de Fatih dans les dernières années du règne de Abdülhamîd II[47] et qu'un disciple de Ziyâüddîn Gümüşhanevî, Tarsuslu Hocâ-zâde Hâcı Hamza Efendi, connaissait le poème de Rûmî presque par cœur[48]. Amoureux des réformes et de la Constitution, les derviches et les docteurs de la religion ne se sépareront que sur la fidélité plus ou moins grande vis-à-vis du Coran. Le libéralisme mystique qui a favorisé l'expansion des idées libérales dans l'Empire ottoman se révélait être un couteau à double tranchant et allait faire le jeu du matérialisme et de l'athéisme. On est stupéfait, par exemple, de découvrir que de "profonds amoureux des idées constitutionnelles", attirés par ailleurs par le soufisme, étaient "philosophes" et athées. Le cas de Abdullâh Cevdet, directeur de la revue *İctihâd* et auteur d'un livre sur Mevlânâ, est parfaitement représentatif de ce courant. Plusieurs fois déjà, les religieux et même les soufis avaient signalé qu'une "mauvaise lecture" de Muhyiddîn Arabî, par exemple, pouvait conduire à l'athéisme (cf. *infra*, p. 159).

Enfin, s'il peut être permis de parler d'une neutralité politique chez les soufis turc, sous l'absolutisme hamidien et le deuxième régime constitutionnel ottoman, alors, l'exemple de Kenân Rifâ'î (1867-1950), serait le plus suggestif. Ce derviche *rufâ'î* a affirmé qu'il s'était toujours tenu au-dessus des partis et des batailles politiques[49]. Il semble qu'il ait fait preuve, en même temps, d'une grande ouverture d'esprit puisque le "couvent" qu'il aurait créé est devenu un lieu de réunions pour les artistes, les poètes, les intellectuels et mêmes les religieux de confession non musulmane. L'écrivain

45) Selâm Y., Konya, 14 tomes, 1963, avec une autobiographie de Tâhir ül-Mevlevî dans le tome 1, pp. 9-16. Sur ce personnage, voir Tahir ül-Mevlevî, *Matbuat alemindeki hayatım ve istiklâl mahkemeleri* (Ma vie dans le milieu de l'édition et les procès de l'indépendance), éd. S. Albayrak, Nehir Y., Istanbul, 1990 et Atillâ Şentürk, *Tahir'ül Mevlevî hayatı ve eserleri* (Vie et œuvres de Tâhir ül-Mevlevî), Nehir Y., Istanbul, 1991.

46) *Şerhli Mesnevî-i şerîf* (Commentaire du *Mesnevî*), Hülbe Y., Istanbul, 1973, (750 pages).

47) B. Doğramacı, *Kemâli divanından aşk sızıntıları*, *op. cit.*, pp. 16-17.

48) İ. Gündüz, *Gümüşhânevî Ahmed Ziyâüddîn...*, *op. cit.*, pp. 163-164.

49) Cf. Samiha Ayverdi, Nazihe Araz, Safiye Erol, Sofi Huri, *Kenan Rifâi ve yirminci asrın ışığında müslümanlık* (Kenân Rifâ'î et l'islam à la lumière du XX$^{e}$ siècle), 2$^{e}$ éd., Hülbe basım ve Y., Ankara, 1983, p. 86. Sur la vie de Kenân Rifâ'î, on peut consulter aussi : Vehbi Vakkasoğlu, *Maneviyat dünyamızda iz bırakanlar* (Ceux qui ont laissé des traces dans notre monde spirituel), Cihan Y., Istanbul, 1987, pp. 37-56.

Samiha Ayverdi qui était une disciple du *şeyh* écrit que le *şeyhülislâm* Haydarî-zâde İbrâhîm Efendi et Mgr. Abîd, le représentant du patriarcat chaldéen, fréquentaient les réunions de Kenân Rifâ'î[50]. Il est difficile de dire si le *tekke* de Kenan Rifai a été un véritable couvent de derviches. Il nous semble plus juste de voir dans celui-ci un lieu de réunions informelles qui se seraient tenues autour de l'amour pour le soufisme, un peu à l'exemple des réunions de *melâmî*. Qui plus est, Kenân Rifâ'î ne semble pas avoir souffert de la fermeture des *tekke* puisqu'il a répondu, en 1930, au Şeyh Bâki Efendi, l'ancien *şeyh* du *mevlevîhâne* de Yenikapı, qui se lamentait :

> Autrefois, nous étions compagnons dans des *tekke* extérieurs, aujourd'hui, nous sommes à l'unisson dans le couvent du cœur...[51]

**Institutions soufies et réformes dans les couvents**

*L'Assemblée des* Şeyh (Meclis-i Meşâyih)

Peu après l'abolition des Janissaires, on avait déjà songé à structurer et à surveiller les ordres de derviches à partir d'une organisation centrale. Le premier effort qui soit allé dans ce sens fut la création de l'Assemblée des *Şeyh* (*Meclis-i Meşâyih*), en 1866, par le *şeyhülislâm* Refîk Efendi (1813-1872), un *nakşibendî* très attiré par le soufisme[52]. L'Assemblée des *Şeyh* s'est maintenue pendant tout le règne de Abdülhamîd et la période jeune-turque pour ne disparaître que dans les dernières années de l'Empire ottoman. Son histoire est liée à l'intérêt que les gouvernements ou les *şeyhülislâm* ont accordé aux couvents et nous dévoile leur politique à l'égard des derviches. Les diverses transformations qui ont été apportées à la sociabilité confrérique ont valeur pour nous de signal et d'indicateur. On peut ainsi constater que l'Assemblée des *Şeyh* a connu deux périodes sombres ; la première, dans les dernières années du règne de Abdülhamîd II, la deuxième, sous le gouvernement des Jeunes Turcs, lorsque Mûsâ Kâzım est devenu *şeyhülislâm*. L'Assemblée des *Şeyh* était composée essentiellement par des *şeyh* de couvents stambouliotes appartenant à différentes confréries, avec un nombre de membres variant de six à quinze, distribués entre un président (*re'is*) et des membres (*a'zâ*). Les listes des membres de cette institution sont donc précieuses[53] et nous enseignent, au fil des années et des

50) Cf. Samiha Ayverdi, Nazihe Araz, Safiye Erol, Sofi Huri, *Kenan Rifâi ve yirminci asrın ışığında müslümanlık, op. cit.*, p. 91.

51) *Id.*, p. 90.

52) Sur Refîk Efendi, voir A. Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamları, op. cit.*, pp. 196-198. Sur l'Assemblée des *Şeyh*, voir M. Kara, *Tekkeler ve Zaviyeler, op. cit.*, pp. 298-318 ; İ. Gündüz, *Osmanlılarda Devlet-tekke münasebetleri, op. cit.*, pp. 203-216 ; Samuel Anderson, "Dervish Orders of Constantinople", *M.W.*, 1923, pp. 53-61 ; Osman Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, I, pp. 280-281.

53) Les analyses qui suivent ont été établies grâce aux tableaux des membres de l'Assemblée des *Şeyh*, (années 1868, 1874, 1878, 1880, 1889, 1897, 1905, 1914-15, 1916), publiés par Mustafa Kara dans *Tekkeler ve zaviyeler, op. cit.*, pp. 304-310.

gouvernements, quelles étaient les confréries, les couvents ou les derviches bien en vue du pouvoir et ayant donc le contrôle de l'Assemblée. Une des mesures administratives prises par cet organisme, en 1917, avait été de répartir les *tekke* de la zone géographique qu'elle contrôlait — Istanbul et la zone que l'on nommait "les trois régions" (*belâde-i selâse*), Üsküdar, Galata et Eyüp — autour de 22 "couvents principaux" (*merkez tekâya*) qui portaient, en turc, le nom d'*âsitâne*. Un règlement concernant ces "couvents principaux" a été publié, ainsi qu'une liste ; ces deux documents sont une précieuse source d'informations sur les *âsitâne* existant à cette époque, sur l'identité des *şeyh* qui les dirigeaient et sur leurs jours de réunion[54]. Il est à noter, cependant, que tous les *tekke* d'Istanbul ne tombaient pas sous la juridiction de l'Assemblée des *Şeyh* dont le règlement général stipulait que les couvents étaient de deux sortes ; les "couvents officiels" (*tekâya-i resmiyye*) et les "couvents privés" (*tekâya-i husûsiyye*). Les *şeyh* de ces derniers n'étaient pas nommés par l'Assemblée des *Şeyh*, mais un représentant de celle-ci devait être présent lors des cérémonies de nomination de *halîfe*, c'est-à-dire des représentants de *şeyh*, ayant pouvoir d'initier des profanes, et les diplômes de derviches (*icâzet-nâme*) devaient être certifiés et visés par ses services[55].

Créée en 1866, l'Assemblée des *Şeyh* a eu comme premier président le Şeyh Feyzullâh Efendi (mort en 1867), chef du couvent *nakşibendî* de Murâd Mollâ d'Eyüp[56], puis le *şeyh* le plus renommée du moment, Osmân Selâheddîn (1819-1886), *şeyh* du couvent *mevlevî* de Yenikapı, que l'on retrouvera encore en place en 1878. Une des raisons de la nomination de ce dernier peut s'expliquer, selon Mustafa Kara, par l'appartenance du sultan Abdülazîz à l'ordre *mevlevî* et traduirait donc sa volonté de favoriser la confrérie[57]. A partir de 1875, deux nouvelles fonctions ont été créées dans cette assemblée ; un poste de représentant du gouvernement (*Meclis-i Meşâyih nazîri*), et un poste de secrétaire[58]. De 1880 à 1887, le président de l'Assemblée des *Şeyh* était Rüşen Efendi, le chef du couvent de Hüdâyî à Üsküdar, maison-mère de la confrérie *Celvetiyye*[59]. Puis, entre 1892 et 1897, le poste de président est resté inoccupé. Mustafa Kara met en cause la po-

54) Ces deux documents ont été publiés par M. Kara, *id.*, pp. 398-399, 417-418.

55) Sur les détails concernant la nomination des *şeyh* de couvents, voir S. Albayrak, *Türkiye'de din kavgası*, *op. cit.*, pp. 198-206.

56) İrfan Gündüz a tiré cette information du *Câmi ul-Usûl* de Ziyâ'üddîn Gümüşhanevî ; cf. *Devlet-tekke münasebetleri*, *op. cit.*, p. 207. Sur le couvent de Murâd Mollâ à Eyüp, voir Zâkir Şükrî Efendi, *Die Istanbuler Derwisch-Konvente...*, *op. cit.*, pp. 56-57 et T. Zarcone, "Histoire et croyances des derviches indiens et turkestanais à Istanbul", art. cit., pp. 144-145.

57) *Tekkeler ve Zaviyeler*, *op. cit.*, pp. 304-306. Voir aussi les longues pages que Mehmed Ziyâ consacre à la vie de Şeyh Osmân Selâheddîn et à ses activités politiques dans *Yenikapı mevlevîhânesi*, (1ère éd. 1913, Istanbul), rééd. par Tercüman, 1001 eser, Istanbul, (s.d.), pp. 169-180 et pp. 180-189.

58) M. Kara, *Tekkeler ve Zaviyeler*, *op. cit.*, p. 306.

59) *Id.*, p. 307.

litique du *şeyhülislâm* Cemâleddîn Efendi[60]. Mais on peut aussi y voir un des effets de la politique hamidienne à l'égard des confréries et, sans doute, une influence sous-terraine des *şeyh* qui avaient leurs entrées au palais, jaloux de leurs prérogatives et qui n'entendaient pas les partager. Ahmed Muhtar a écrit dans le journal *Muhibbân* que, tout au long de ces années, l'Assemblée des *Şeyh* avait craint le sultan et s'était gardé de prendre des décisions importantes[61]. En 1897, ce fut Ahmed Mustafa Muhyiddîn Efendi, *şeyh* du couvent *kâdirî* (*Kâdirihâne*) de Tophane, la maison-mère des *Kâdirî*, qui occupa la présidence qu'il garda jusqu'en 1905. En 1902, la fonction de "représentant du gouvernement" auprès de l'Assemblée des *Şeyh* (*Meclis-i Meşâyih nazîri*) avait été abolie. Mais le changement le plus important est survenu en 1911 avec la nomination du jeune turc Mûsâ Kâzım au poste de *şeyhülislâm*[62], lorsque ce dernier a pris la décision de réduire le nombre des membres à trois (un président et deux membres). Sans doute faut-il voir là une des conséquences de sa politique qui était de rapprocher le plus possible les *tekke* des écoles religieuses (*medrese*). Mûsâ Kâzım assumait dans le même temps la présidence de la Société Soufie (*Cem'iyyet-i Sûfiyye*), une autre association regroupant les derviches. N'a-t-il pas négligé l'Assemblée des *Şeyh*, institution déjà ancienne, pour une organisation nouvelle et ouverte au libéralisme, produit d'une nouvelle époque. Mûsâ Kâzım a été fortement critiqué par Ahmed Muhtar qui dénoncait son fanatisme et l'accusait de vouloir détruire l'Assemblée des *Şeyh* en réduisant le nombre de ses membres à trois. Il le rendait responsable, en outre, de la perte, par négligence, de la moitié des archives de l'Assemblée[63]. Il apparait clairement que le *şeyhülislâm* cherchait à contrôler de très près toutes les institutions islamiques et soufies et s'efforcait de rassembler celles-ci au sein d'une organisation unique.

Avant de regarder de plus près quelles furent les mesures que prit l'Assemblée des *Şeyh* à l'époque jeune-turque, on peut faire quelques remarques d'ordre général. D'abord, il n'est même pas nécessaire de chercher une explication à l'absence des Bektachis. L'Assemblée des *Şeyh* qui se réclamait encore, dans les années 1917, de l'esprit du sultan Mahmûd II, refusait toujours, à cette date, toute reconnaissance officielle de la confrérie. La direction de l'Assemblée des *Şeyh* est passée entre les mains de trois ordres ; *Mevleviyye*, *Celvetiyye* puis *Kâdiriyye*. Cependant il faut noter une présence massive de *nakşibendî* parmi ses membres. Ceux-ci avaient généralement deux ou trois, et même, une fois, cinq représentants (en 1880), alors que les autres ordres n'en avaient généralement qu'un seul. Il

60) *Id.*, p. 308.

61) "Cem'iyyet-i Sûfiyye İttihâdiyye teşekkûl ediyor", *Mu.*, art. cit., pp. 110-111.

62) M. Kara, *Tekkeler ve Zaviyeler, op. cit.*, pp. 308-309.

63) "Cem'iyyet-i Sûfiyye İttihâdiyye teşekkûl ediyor", *Mu.*, art. cit., pp. 111 ; "Cem'iyyet-i Sûfiyye", *Mu.*, 2e année, 5, 15 *cemâziyelevvel*, 1329/1911, p. 140.

faut voir dans cet écart numérique un reflet du nombre important des couvents *nakşibendî* d'Istanbul, comme nous l'indiquent les listes de *tekke* que nous possédons[64]. Les autres ordres représentés étaient la *Sa'adiyye*, la *Halvetiyye*, et la *Halvetiyye-sünbüliyye*. Les *Kâdirî*, déjà présents en 1868, semblent s'être imposés de nouveau à la fin du règne du sultan Abdülhamîd II et au début du deuxième régime constitutionnel. C'est l'influence de la puissante maison-mère *kâdirî* de Tophane, le *Kâdirîhâne*, qu'il faut voir derrière cet ordre. Enfin, comme l'indique Mustafa Kara, les *Rufâ'î* qui sont les grands absents n'ont fait qu'une timide apparition en 1878[65], ce qui peut sembler étonnant lorsque l'on sait que le nombre des couvents appartenant à cette confrérie n'était pas des moindres et qu'un *şeyh* arabe lié à cet ordre avait été une des éminences grises du sultan Abdülhamîd II.

Le dernier président de l'Assemblée des *Şeyh* a été le *şeyh halvetî* Safvet Efendi, directeur de la revue *Tasavvuf* et personnage contesté. De nombreux documents concernant cette association (règlements, circulaires, etc.), nous permettent de comprendre et de voir à travers quelles mesures le gouvernement et le *şeyhülislâm* ont tenté de contrôler la vie des couvents et de domestiquer l'esprit des derviches [66]. Ces mesures ont été prises en 1917 sous la présidence de Safvet Efendi. Lors d'un débat à la chambre des députés portant sur l'Assemblée des *şeyh*, le rôle politique de cette institution a été nettement défini. Selon le député Şemsüddîn Efendi:

> Les *tekke* ont souvent rendu de grands services à notre pays. En particulier, ils ont favorisé une vie sociale et ont rapproché les hommes les uns des autres, créé des liens d'amour et de sincérité entre eux [...] Ensuite, malheureusement, ils se sont écartés de ce rôle et sont peut-être même devenus une source de misère.
>
> Je crois que le gouvernement donnera une vie nouvelle aux *tekke* en votant la constitution d'une Assemblée des *Şeyh*.
>
> La plupart des *tekke* existants se trouvent aujourd'hui à l'état de sommeil. Il faut insuffler une vie nouvelle à ceux-ci, donner une forme vivante à la vie de derviche. Pour cela, il est nécessaire de s'inspirer auprès de la sociologie de ce siècle [...] Ce point sera principalement l'un des devoirs essentiels des *tekke*. Parce que ce sont les maîtres spirituels (*mürşid*) qui connaissent le mieux l'âme profonde de l'Etat. Ainsi, nous désirons que si la *Dar ül-Hikmet-i Islamiyye* (Organisation de la sagesse islamique) se trouve chargée de guider les *imâm* dans les hameaux, les *müftü* dans les villages, les *müderris* dans

64) Voir, par exemple, la liste que donne John P. Brown en 1868, dans *The Darvishes or Oriental Spiritualism, op. cit*, pp. 470-473 ; Samuel Anderson, "Dervish Orders of Constantinople", art. cit., pp. 53 ; Zâkir Şükrü Efendi, *Die Istanbuler Derwisch-Konvente und ihre Scheiche, op. cit.* et N. Işli, T. Zarcone, "La population des couvents de derviches d'Istanbul à la fin du XIX[e] siècle", art. cit., pp. 209-220.

65) Cf. *Tekkeler ve Zaviyeler, op. cit.*, pp. 306.

66) *Id.*, pp. 389-411.

les villes, alors, que l'Assemblée des *Şeyh* soit chargée, dans le même temps, de guider les derviches[67]...

Safvet Efendi, qui était aussi député d'Urfa, a analysé au Parlement les mesures que le gouvernement demandait à l'Assemblée des *şeyh* d'appliquer au sujet des couvents. Le premier point stipulait que cette institution devait veiller à ce que les couvents fussent administrés conformément aux principes des confréries. Le deuxième point concernait la dimension culturelle et la partie administrative. Safvet Efendi a ajouté que l'Assemblée des *Şeyh* allait assurer l'instruction des derviches par l'envoi de livres et de règlements et se renseigner sur la valeur morale et spirituelle des chefs de couvents[68].

Aussi, l'Assemblée des *Şeyh* a demandé aux couvents de consigner par écrit toutes les informations existant au sujet du nom du couvent, de l'identité de son bâtisseur, de la date de sa construction, de la confrérie à laquelle il était lié, du *şeyh* et des derviches[69]. Hormis ces directives qui étaient d'ordre scientifique, l'Assemblée des *Şeyh* suivit une politique éducative que Safvet Efendi avait annoncée. Il fut procédé à la rédaction d'une circulaire rappelant les définitions des termes les plus usuels qui ponctuaient la vie du derviche, tels les mots *tarîkat, şeyh, halîfe, derviş, mürid, muhib, tekke*. Il y était précisé que le devoir du *şeyh* était d'enseigner la théologie (*kelâm*), le droit islamique (*fikh*), la morale et le mysticisme (*tasavvuf*), mais aussi la loi islamique (*şerî'at*), aux derviches qui l'ignoreraient[70]. Les dernières mesures concernaient l'hygiène et la propreté dans les couvents. L'Assemblée des *Şeyh* recommandait, par exemple, de nettoyer les cellules (*hücre*) des derviches, les chambres de retraite (*çille*), les salles de danse (*semâhâne*), et enjoignait les derviches de ne pas cracher dans l'enceinte du *tekke*. Ajoutons cette dernière recommandation ; "ceux qui ne participent pas à la lecture des litanies (*evrâd*, *zikr*) dans les salles de danses (*semâhâne*), et qui se trouvent hors de la chaîne du *zikr*, sont priés de rester calmes et de se garder de tout acte pouvant perturber la cérémonie, comme rire, ou parler"[71]. Ces dernières mesures nous donnent une idée de ce que pouvait être un "couvent négligé" à l'aube du XX$^e$ siècle. Il va sans dire que Atatürk n'a pas eu beaucoup de peine à dénoncer l'état de décadence dans lequel ils se trouvaient, afin de faire voter leur interdiction : "l'objectif des *tekke* est de rendre le peuple idiot et fou" (Mustafa Kemal)[72].

67) *Id.*, pp. 314-315.

68) *Id.*, pp. 315-316.

69) *Id.*, p. 402. Sur les différentes mesures prises par l'Assemblée des *şeyh*, voir aussi, S. Anderson, "Dervish orders of Constantinople", art. cit.

70) Cf. M. Kara, *Tekkeler ve Zaviyeler, op. cit.*, pp. 406-407.

71) Cf. M. Kara, *Tekkeler ve Zaviyeler, op. cit.*, p. 409 et *bilumûm tekâyada tatbîk edilecek hafz-i sihhat ve muhâfaza-i nizâfet ve tahârete dâir ta'limâtnâmedir* (Règlement concernant la prévention des maladies et le respect de la propreté auquel devront se conformer tous les *tekke*). Evkâf matba'ası, 1333/1917. 3 pages.

72) Sadık Albayrak, *Türkiye'de din kavgası, op. cit.*, p. 187.

*La Société Soufie Unie* (Cem'iyyet-i Sûfiyye-i İttihâdiyye) *et la Société Soufie* (Cem'iyyet-i Sûfiyye)

L'histoire de ces deux institutions n'est pas séparable. Elle incarne le combat que les soufis proches de l'orthodoxie islamique ont toujours mené contre ceux qui s'en écartaient. Nous avons montré plus haut que la Société Soufie demeurait sous l'ascendant de la confrérie *nakşibendî* — comme nous le révèle la revue *Tasavvuf* — et que son président, le *şeyhülislâm* lui-même, garant de l'islam dans tout l'Empire ottoman, était affilié à cet ordre. En revanche, la Société Soufie Unie, dont l'organe officiel était la revue *Muhibbân*, était gagnée aux idées bektachies et alévies. Ahmed Muhtar, le directeur de la revue, n'a pas caché pas son appartenance à l'ordre bektachi, mais il ne l'a pourtant jamais mentionnée de façon explicite dans *Muhibbân*. Ses efforts auprès de l'Assemblée des *Şeyh* et de la Société Soufie pour faire reconnaître officiellement l'existence des Bektachis en sont la meilleure preuve. Il a également signalé que son père était lié au *melâmî* Mirefteli Abdullâh dont nous avons parlé plus haut (p. 113)[73]. On peut constater aussi que Ahmed Muhtar a ouvert les colonnes de sa revue à des poètes bektachis, comme Rızâ Tevfîk qui y occupait, en même temps, les fonctions de rédacteur. Ahmed Muhtar qui appartenait aussi à la *Rufâ'iyye*, était décrit, en 1955, comme "le plus ancien, sinon le plus agé des *baba* bektachis encore vivants". On affirme aussi qu'il était un "philosophe libre-penseur" *(rind filozof)*[74]. Derrière Muhtar apparaissait l'influence du *bedevî* Nâ'il Efendi, *şeyh* du couvent de Ağaç Kakan à Koca Mustafapaşa[75], qui avait comploté contre Abdülhamîd II et incarnait le type même du derviche jeune-turc (cf. *supra*, pp. 110-111). Détail significatif, un portrait de ce *şeyh* a été publié en première page du numéro 1 de la revue *Muhibbân* en 1909, suivi d'un texte résumant l'histoire de sa vie et rappelant la date de sa mort survenue un an auparavant.

Les principales mesures concernant les réformes des couvents et la restructuration des ordres derviches, telles qu'elles pourraient être menées par une institution spéciale, avaient été pensées par Şeyh Nâ'il Efendi peu avant la proclamation de la Constitution de 1908. Dès son retour dans la capitale ottomane, après son exil à Tripoli, il avait travaillé jour et nuit pour donner une forme concrète à ses projets. Il jeta les bases de la Société Soufie Unie et exposa sous la forme d'un règlement (*nizâmnâme*) les princi-

73) Cf. "Bir dervîşin Jön Türkler ve düşmenleri içlerinde seyahâtı (Le voyage d'un derviche chez les Jeunes Turcs et leurs ennemis), *Mu.*, 2^e^ année, 9, 28 *rebî'yelevvel* 1330/1911, p. 165.

74) Sur ce personnage, voir Archives Revnakoğlu, B/195, dossier Hacı Bey-zâde Ahmed Muhtar Bey Baba. Klaus Kreiser a dressé une liste des ouvrages publiés par Muhtar dans "Derwischscheiche als Publizisten : ein Blick in die türkische religiöse Press zwischen 1908 und 1925", *Z.D.M.G.*, XXII, suppl. 6. 1985, p. 336.

75) Sur ce couvent, voir Zâkir Şükrü Efendi, *Die Istanbuler Derwisch-Konvente und ihre Scheiche, op. cit.*, p. 29.

pales réformes qu'il fallait accomplir dans les couvents. Mais la mort ne lui permit pas d'achever son œuvre[76]. Ce règlement fut publié, peu après, par le journal *Muhibbân*, avec une préface d'Ahmed Muhtar, sous le titre "Règlement de la Société Soufie Unie par le défunt Şeyh Nâ'il"[77]. Ahmed Muhtar, devenu l'héritier spirituel de Şeyh Nâ'il, se donna alors pour objectif de créer la Société Soufie Unie. Plusieurs pages du journal *Muhibbân* furent consacrées aux différents moments de la création de cet organisme et firent le commentaire des réformes préconisées par le *şeyh*. Dans sa préface au règlement, Ahmed Muhtar ne manqua pas de louer l'utilité politique et religieuse de la future institution :

> L'élévation de notre religion sur cette terre est absolument liée à la défense de notre patrie. Et, pour ce qui est du salut de la patrie, la création de cette société s'avère nécessaire, quelle que soit l'état de perfection de notre armée.
>
> Certains frères qui connaissent de nombreuses sciences, mais ignorent ce que représente leur propre patrie se riraient de mes propos.
>
> Le but de notre société est de rendre service au peuple de Dieu et, plus particulièrement, de défendre et d'entrer en possession de nos justes droits, d'éduquer nos enfants, de donner du travail à nos vagabonds, d'aider ceux qui sont faibles. Le but est aussi de trouver le remède, dont plus personne n'a besoin, pour les derniers moments de nos anciens *muhib* (disciples), comme les vieux "*zâkir*" ou les "*re'îs*", et de soutenir l'Assemblée des *Şeyh* à laquelle nous sommes liés[78].

Comme nous l'avons indiqué plus haut, la Société Soufie Unie est une institution qui n'était pas en dehors de son siècle et qui maria avec habileté les concepts du politique et du religieux. La note de Muhtar au texte du Şeyh Nâ'il le confirme. Mais nous apprenons encore que la Société Soufie Unie soutenait l'Assemblée des *Şeyh*. C'est ce qui explique les violentes critiques de Muhtar au *şeyhülislâm* Mûsâ Kâzım, piètre réformateur de cette dernière société, ou habile stratège ayant décidé de limiter le pouvoir de celle-ci[79]. La Société Soufie Unie nous est donc surtout connue à travers les articles que Ahmed Muhtar a publiés dans la revue *Muhibbân*. Ce pé-

76) Ahmed Muhtar, "Cem'iyyet-i Sûfiyye'den", *Mu.*, 1ère année, 9, 18 *cemâziyelevvel* 1328/1910, p. 74.

77) *Şeyh Nâ'il merhûmun Cem'iyyet-i Sûfiyye-yi İttihâdiyye nizâmnâmesi*, Mahmûd Bey Matba'ası, Istanbul, 1326/1908, 4 + 8 pages.

78) *Id.*, pp. 3-4. Ahmed Muhtar a repris ces propos dans *Muhibbân*, en 1911, en y ajoutant les lignes suivantes : "maintenant, même si le gouvernement décidait d'allouer quelque somme aux couvents — ce qui est impossible — le Comité Union et Progrès y serait opposé car celui-ci sait mieux que nous ce qui pourra maintenir la Constitution". Ahmed Muhtar fait ainsi un avenant qui n'existait pas dans l'édition du règlement de 1908 et ajoute à la liste des objectifs que la Société Soufie Unie se proposait de suivre, le soutien du comité Union et Progrès (2e année, 1, 1 *muharrem* 1329/1911, p. 111).

79) Cf., par exemple, *Mu.*, 2e année, 4, 14 *rebî'yülâhir* 1329/1911, p. 132.

riodique soufi s'était donné pour objectif, comme l'indique son sous-titre, de "propager les idées de tous les amoureux de la Constitution, passionnément épris de liberté". Il a paru pendant dix ans, de 1909 à 1919, et comprend, en grande partie, des articles intéressant la vie des couvents, l'histoire et les fondements politiques des premier et deuxième régimes constitutionnels, des biographies de derviches unionistes, enfin, des articles philosophiques et des textes poétiques[80]. Le règlement de la Société Soufie Unie de Şeyh Nâ'il a été republié dans *Muhibbân*.

Une des principales caractéristiques politiques du deuxième régime constitutionnel ottoman était d'avoir libéré la presse et accordé le droit d'association, deux libertés durement acquises, tant en Orient qu'en Occident. Les derviches n'ont pas manqué d'applaudir à cette mesure puisqu'il leur était dès lors loisible de constituer les sociétés qu'ils désiraient[81]. On doit retenir que la naissance de ces diverses associations soufies s'explique à la fois par la brutale liberté que le nouveau régime apportait, mais aussi par cet esprit des réformes héritées de l'époque des *Tanzîmât*. Il est d'ailleurs un fait notable ; c'est que tous les derviches n'avaient à la bouche que le mot de "réforme", indépendamment du fait qu'ils écrivaient dans des revues religieuses d'optiques parfois très différentes, telles que *Sirât-i müstakîm*, *Tasavvuf*, *Hikmet* ou *Muhibbân*. Ils étaient presque tous des enfants des *Tanzîmât* et ne se séparaient que sur le fond des réformes à effectuer.

Quatre grandes mesures avaient été conçues par Şeyh Nâ'il pour réformer les couvents, quatre mesures qui combinaient les réformes d'ordre purement administratif et les réformes d'ordre moral et philosophique. Avant de les exposer dans le détail, Ahmed Muhtar a démontré à l'aide d'exemples bien choisis que les réformes s'imposaient comme des remèdes indispensables :

> La dervicherie, ce n'est pas le "manteau" (*hırka*) et le *tekke* ; c'est la morale et le cœur. [...] Bien que les derviches s'occupent d'enseignement, de travaux des champs, de commerce et d'artisanat, ils parviennent à purifier leur âme et leur esprit et deviennent des "hommes parfaits" (*insân-i kâmil*). [...] Mais il y a aussi de nombreux derviches qui n'ont jamais rien été et qui n'ont pas purifié leur âme, bien qu'ils soient restés pendant des années dans des coins du *tekke*, mais complètement désœuvrés. En ce qui concerne les premiers, ils ont compris ce qu'est un derviche et comment on peut le devenir. Mais pour

80) Voir la présentation que Klaus Kreiser et Mustafa Kara font de cette revue, le premier dans "Dervischscheiche als Publizisten : ein Blick in die türkische religiöse Press zwischen 1908 und 1925", art. cit., pp. 335-33 et le second dans *Tekkeler ve zaviyeler*, *op. cit.*, pp. 279-281.

81) *Mu.*, 2e année, 4, 14 *rebî'yülâhir* 1329/1911, p. 132. Sur les multiples associations créées sous le deuxième régime constitutionnel, voir Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de siyasal partiler, op. cit.*, I, pp. 367-497.

> ce qui est des seconds, ils n'ont rien compris à la dervicherie et ne sont restés derviches qu'en apparence. Ce triste exposé nous montre qu'il existe de faux derviches imitateurs comme il y en a de purs et vrais. Pour cela, on ne doit pas hésiter à avouer que les confréries mystiques (*turuk-i âliyye*), vu leur état actuel, méritent des réformes afin de séparer le vrai du faux, ou, plus justement, de corriger toute imitation[82].

La première mesure concernait la personne du président de l'Assemblée des *Şeyh* qui devait être d'une haute valeur (*zât-i kâmil*) puisque, précisait-il, cette société joue un rôle important dans l'administration physique et spirituelle des couvents de tout l'Empire ottoman. La deuxième mesure visait le système dit de l'*evlâdiyyet*, c'est-à-dire le système de succession des *şeyh*, qui se faisait, dans nombre de couvents, selon la voie héréditaire. Il était stipulé que "l'on ne peut hériter de la fonction de *şeyh*, ou de *halîfe*, comme un fils hérite de son père un bien ou une propriété"[83]. De même, "si l'enfant d'un père savant n'étudie pas, il restera ignorant ; la science ne lui est pas transmise avec la mort de son père car la science ne [ressemble pas] à des meubles et des effets"[84]. Et Ahmed Muhtar de citer le célèbre exemple, connu de tous, de la succession de Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, plusieurs siècles auparavant, lequel, au lieu de favoriser son propre fils, Veled Çelebî, avait transmis la chaire spirituelle de Konya à Hüssâmeddîn Çelebî : "dans la *tarîkat* l'héritage est spirituel"[85]. La troisième mesure avait pour but d'élargir l'influence du couvent, de l'ouvrir sur le monde extérieur et d'en faire une institution "d'utilité publique", si l'on peut se permettre l'expression. En premier lieu, les propriétés (*evkâf*) du couvent devaient être déclarées et ce qui avait pu lui être retiré par le passé, restitué :

> Ce ne sont pas les seuls derviches et voyageurs qui sont accueillis par le *tekke*. Le *tekke* est ouvert à tout le monde. Quelle que soit la profession ou la religion d'un homme, il peut se rendre dans le *tekke* qu'il désire. Il y reste le temps qu'il veut. On ne peut lui dire : Pourquoi est-tu venu ? Quand partira-tu ? Cet altruisme montre très clairement le degré d'humanité et de philosophie qui existe dans les *tekke*. C'est une disposition propre seulement à la *tarîkat*, disposition qui ne peut lui être accordée si elle ne fait pas preuve d'un sentiment moral. La *tarîkat*, qui est nommée "voie d'Allah", et la dervicherie, qui est entièrement liée à la morale divine, doivent être ainsi[86].

82) "Cem'iyyet-i Sûfiyye'den", *Mu.*, 1ère année, 9, 18 *cemâzîyülevvel* 1328/1910, pp. 74-75.

83) *Meşîhat ve ihlâfet emvâl ve emlâk gibi pederden evlâda intikâl edemez* : *ibid.*

84) *Alim bir pederin çocuğu okumazsa câhil kalır, pederinin vefâ ile ilmi ona intikâl etmez çünkü ilm emvâl-i menkûlattan değildir* : *ibid.*

85) *Tarîkatta verâset ma'nevîdir* : *ibid.*

86) "Cem'iyyet-i Sûfiyye", *Mu.*, 1ère année, 10, *cemâzîyülâhir* 1328/1910, p. 84.

La quatrième et dernière mesure spécifiait que les couvents devaient être inspectés afin de s'assurer si les principes dont il avait été traité étaient bien respectés. Ces inspections ne devaient pas se limiter aux seules *âsitâne* stambouliotes, mais être élargies à tous les couvents de l'Empire[87].

Le premier article des statuts a établi que la société sera intitulée "Société Soufie Unie" (*Cem'iyyet-i Sûfiyye-i İttihâdiyye*), les objectifs de celle-ci étant définis dans le deuxième article. Le choix du titre s'explique lorsque l'on lit que la Société Soufie Unie se voulait le rassemblement de toutes les confréries sans distinction (*bilâ-tefrîk*) et se donnait de répandre les sciences et les arts et de maintenir la morale. Mais sa bienfaisance débordait les limites des ordres mystiques puisqu'elle entendait être utile aux "musulmans" et aux "Ottomans" ; par quoi il faut sûrement entendre des hommes d'une autre confession ; chrétiens et israélites[88].

Ahmed Muhtar a décidé par la suite de procéder à l'élection d'un conseil d'administration provisoire de vingt membres. Pour ce faire, il a expédié une missive à tous les *şeyh* des couvents stambouliotes, accompagnée d'un exemplaire des statuts de la Société Soufie Unie. La lettre datée du 8 *kanûn-i evvel* 1326/1911 précisait que les membres de ce conseil provisoire devaient être élus sans distinction de confrérie[89]. Deux jours plus tard, note Muhtar, les réponses des *şeyh* avaient commencé à lui parvenir. Il procéda alors au dépouillement. Trois assesseurs le secondaient ; un *kâdirî*, un *nakşbendî*, un *rufâ'î*. La lettre envoyée aux *şeyh* ainsi que la liste des élus avec le nombre de voix qu'ils avaient obtenu a été publiée dans *Muhibbân*[90]. La première constatation que l'on peut faire au sujet de cette liste est la présence du *şeyh* du couvent bektachi de Şehitlik de Rumelihisarı, Nâfi Baba. Cependant les autres couvents dont les *postnişîn* avaient été élus n'étaient pas des établissements très importants. Pour ce qui est des confréries représentées, parmi les couvents que nous avons pu identifier se trouvent plusieurs *tekke halvetî*, deux *bedevî*, un *sa'adî* et un *nakşibendî*[91]. Puis, la décision d'élever le nombre des membres de ce conseil provisoire à quarante fut prise par Ahmed Muhtar. Or il semble que quelque événement se soit produit puisque Ahmed Muhtar a démenti dans les colonnes de son jour-

87) *Id.* Il est à noter qu'un article intitulé " Tarîkat mesâili lüzûm-i islâhatı" (La nécessité de régler les problèmes des confréries), publié, en 1911-12, par un certain Şeyh Hüsnü, dans le journal islamiste *Hikmet* (60, 22 mayis 1327/1911-12, p. 5), dirigé par Şeyhbender-zâde Ahmed Hilmî, reprenait presque littéralement les réformes de Şeyh Nâ'il.

88) "Cem'iyyet-i Sûfiyye", *Mu.*, 11, 1ère année, 21 *recep* 1328/1910, pp. 91-92.

89) "Cem'iyyet-i Sûfiyye-yi İttihâdiyye teşekkül ediyor", *Mu.*, 2e année, 1, 1 *muharrem* 1329/1911, p. 111

90) *Id.*, pp. 111-112.

91) Parmi les noms de couvents connus, on peut signaler le *dergâh kâdirî* de Zincîrlî Kapı à Üsküdar, les *tekke halvetî* de Mirahor et *sa'adî* de Etyemez à Samatya, le *dergâh bedevî* de Ağaç Kakan, le *tekke halvetî* de Mollâ Gürânî, le *dergâh bedevî* de İstavroz à Beylerbeyi et le *tekke nakşbendî* de Ahmed el-Buhârî.

nal le bruit qui courait concernant de nombreuses démissions parmi les élus. Il a affirmé qu'il n'y avait eu, en fait, qu'un seul démissionnaire. C'est la création d'une société soufie rivale, la Société Soufie (*Cem'iyyet-i Sûfiyye*), en 1911, qui prouve que l'organisation de Ahmed Muhtar était moribonde, sinon morte dans l'œuf.

Les listes des membres composant cette nouvelle société sont significatives ; de nombreux *şeyh,* dont un bektachi, avaient fui la société créée par Ahmed Muhtar pour sa rivale. La Société Soufie Unie semble donc s'être dissoute dès sa création[92]. On peut avancer deux hypothèses pour expliquer cet échec. La première coule de source ; c'est la sévérité des mesures préconisées par Şeyh Nâ'il et, en particulier, sa réforme de la loi de l'*evlâdiyyet*, succession héréditaire à la direction du couvent qui, nous pouvons en être sûrs, a incommodé plus d'un *şeyh* parmi ceux qui avaient été favorisés par ce système. Nous pouvons relever dans la liste des vingt premiers membres de la Société Soufie Unie, publiée par Muhtar, les noms de quelques *postnişîn* qui devaient leur présidence de couvent à la loi de l'*evlâdiyyet*[93]. Mais on ne peut pas affirmer que tous ces *şeyh*, attirés dans un premier temps par cette association soufie, s'en seraient détournés ensuite uniquement pour les raisons que nous avons invoquées. En effet, Şeyh Nâ'il lui-même avait bénéficié du système de l'*evlâdiyyet*[94], et son propre fils, Hakkı Efendi, représentait le couvent *bedevî* de Ağaç Kakan. Néanmoins, il était à l'origine de la mesure visant à la suppression de cette pratique. Nous pouvons noter que Nâfi Baba, le *şeyh* bektachi de Rumelihisarı, dont le couvent fonctionnait selon la loi de l'*evlâdiyyet*, avait également rallié la Société Soufie en 1911.

La seconde hypothèse pouvant expliquer l'échec de la Société Soufie Unie pourrait être le manque d'un patronage puissant et l'absence du support religieux, celui des docteurs de la Loi (*ulemâ*). On peut voir que la nouvelle société concurrente s'était donnée, volontairement ou non, le *şeyhülislâm* Mûsâ Kâzım comme président et des *ulemâ,* bien placés dans la direction des affaires religieuses, comme membres. Il est clair que le prestige de cette nouvelle société était plus grand que celui de la société constituée par Ahmed Muhtar. La cérémonie d'inauguration à laquelle un grand nombre de *şeyh* stambouliotes auraient été présents, selon Safvet, le directeur de la revue *Tasavvuf* — mais un échec selon Muhtar, qui comptait quelques dix neuf *şeyh* — était présidée par Mûsâ Kâzım et un ancien membre de la Société Soufie Unie, le Şeyh Es'âd Efendi, chef du couvent *halvetî* de Kelâmî. Ahmed Muhtar, amer, a notifié dans *Muhibbân* qu'une "nouvelle

92) A. Gölpınarlı considère que cette société s'est détruite de l'intérieur ; cf. son article sur Ahmed Muhtar, art. cit., Archives Revnakoğlu B/195.

93) Les *şeyh* des couvents *halvetî* de Mirahor, *sa'adî* de Etyemez, bektachi de Rumelihisârı et *nakşibendî* de Ahmed el-Buhârî.

94) Cf. Zâkir Sükrü Efendi, *op. cit.*, p. 29.

société soufie" venait d'être constituée et inaugurée au *dergâh* de Kelâmî par Es'âd Efendi, un "ancien élu au conseil d'administration de la Société Soufie Unie"[95].

Ahmed Muhtar émit deux critiques : le défaut de procédure démocratique au cours de la constitution du conseil de la société et l'absence de programme ou de règlement. Cette première critique était la plus incisive parce qu'elle sous-entendait que la société nouvellement créée allait à l'encontre des principes libéraux dont le siècle se faisait le défenseur. Muhtar écrivit qu'une "société soufie" est une véritable puissance qui doit faire des derviches des hommes de bien, et doit faire mordre la poussière aux ennemis de l'humanité, au fanatisme qui est cause de l'athéisme ; enfin elle doit mettre un terme à l'ignorance et reconstituer la morale brisée par la dictature. "Comment les membres de cette société pourront-ils acquérir cette force, remarquait-il, si ce n'est grâce au vote ?" Il ajouta ensuite que cette soi-disant société soufie (*gûyâ cem'iyyet-i sûfiyye*), n'est pas unie, mais cherche la discorde et, plus grave, travaille à la destruction de l'Assemblée des *Şeyh* à laquelle les derviches se trouvent liés[96]. Il reprocha aussi à cette nouvelle société d'avoir accepté comme membres des individus qui avaient tourmenté, à une époque, les "enfants du Prophète" — peut-être faisait-il allusion à des *şeyh* bien en vue sous Abdülhamîd II —, de ne pas protéger les hommes de bien et de vouloir anéantir les couvents bektachis[97].

Ahmed Muhtar s'intéressa encore à chacun des personnages-clés de cette nouvelle société ; Es'âd Efendi, Alî Efendi, Şeyh Safvet, et surtout au *şeyhülislâm* Mûsâ Kâzım Efendi dont il dressa un terrible portrait. Il fit de ce dernier, comme on l'a vu plus haut (p. 141), le principal responsable de l'affaiblissement de l'Assemblée des *Şeyh* et voyait en lui une menace permanente pour les couvents. Musâ Kâzım est décrit comme un fanatique (*müte'assib*) et un "vulgaire soufi" (*kaba sûfî*), capable de faire fermer tous les couvents qui lui tomberont entre les mains et de les transformer en école religieuse (*medrese*). Muhtar conclut en soulignant que la conduite du *şeyhülislâm*, depuis qu'il a pris la direction de la Société Soufie, ne constitue pas un empêchement au bonheur des seuls derviches, mais à l'union du monde musulman.

En revanche, Ahmed Muhtar ne fut que louange pour le premier membre (*birinci a'zâ*) de la Société Soufie, Es'âd Efendi, qui avait été élu avec un bon score dans l'"ancienne société soufie", et il écrivit que "les sociétés soufies doivent être composées d'hommes comme lui ; un seul ne suffit pas".

95) *Mu.*, 2e année, 14 *rebî'yülâhir* 1329/1911, p. 131. Sur l'inauguration de la Société Soufie, voir aussi *Ta.*, 8, 12 *cemâzıyülevvel* 1329/1911, pp. 3-4.

96) *İttihâda değil nifâka gayret edecekmiş. Resmen merbût bulunduğumuz Meclis-i Meşâyihin kaldırmasına çalışacakmış* ; *Mu.*, 2e année, 4, 14 *rebî'yülâhir* 1329/1911, p. 132.

97) *Id.*, p. 132.

Muhtar semblait donc avoir conservé de très bonnes relations avec cet ancien membre de l'association qu'il avait créée. De même, il parla avec beaucoup de respect de Alî Efendi, le *şeyh* du couvent *nakşibendî* de Ahmed el-Buhârî, lui aussi un ancien membre de la Société Soufie Unie. Alî Efendi avait cependant une vision assez limitée du soufisme, ce qui a pu incommoder Muhtar qui en parlait dans les termes suivants :

> C'est un homme savant. S'il ne vient pas à parler des croyances, il est très agréable en société. Il ne dissimule pas ses mots. À l'intérieur comme à l'extérieur, il est un. Ce n'est pas un calculateur. La semaine dernière, dans le couvent qui se trouve aux environs de Dolmabahçe, il m'a dit des choses. Il y a un mois, dans son propre *tekke*, il m'a blâmé. Selon Şeyh Alî Efendi, mes erreurs sont nombreuses. A son avis, le fait que je considére les *muhib* [amoureux] de toutes les voies comme étant [semblables] est une erreur ; mes efforts pour défendre le parti des Bektachis auprès de la Société Soufie est un crime[98]...

Ahmed Muhtar ajouta qu'en dépit des missives envoyées aux *şeyh* de couvents pour les convier à la cérémonie d'ouverture de la Société Soufie, dix neuf personnes seulement s'y étaient rendues. Il précisa que parmi elles se trouvaient des *şeyh* bektachis, ce qui avait incommodé les *şeyh* des autres confréries[99]. Or, remarqua le directeur de *Muhibbân*, avec une pointe de malice, il se trouva que les Bektachis siégèrent en face d'Alî Efendi.

Enfin, Ahmed Muhtar écrivit, pour ce qui concerne le deuxième membre, Şeyh Safvet Efendi, qui était le directeur de la revue *Tasavvuf* et le député de la ville d'Urfa, qu'il ne le connaissait pas et ne pouvait donc rien dire sur lui.

Muhtar indiqua que, dans la mesure où ces personnages avaient l'intention de défendre l'existence des couvents et les droits des *şeyh* à l'Assemblée, ils se devaient de ne pas œuvrer pour leurs seuls intérêts, mais pour le bien de tous, c'est-à-dire de celui des derviches. Le directeur de *Muhibbân* reproduisit à la fin de son texte un petit poème consacré à l'inauguration de la Société Soufie, qui avait déjà été publié dans le journal officiel de l'association, sans doute *Tasavvuf*[100]. L'intérêt de ce petit poème, composé par des membres de la Société, est qu'il confirme ce que nous pressentions déjà, à savoir que la Société Soufie se trouvait sous l'influence spirituelle des *Nakşibendî*. le texte en question rappelait que Mûsâ Kâzım Efendi, dont la présence honorait la société, était un adepte de la confrérie *nakşibendî-hâlidî* et que l'idéal de la Société Soufie s'inscrivait dans la

98) "Cem'iyyet-i Sûfiyye", *Mu.*, 2e année, 5, 15 *cemâziyülevvel* 1329/1911, p. 141.

99) Une liste nominale a été publiée par Ahmed Muhtar dans le même numéro de *Muhibbân* (2e année, 5, p. 141) ; les *şeyh* bektachis présents étaient Abdullâh du couvent de Kazlı Çeşme, Alî Nutkî de celui de Tâhir Baba à Çamlıca et Nâfi Baba de Rumelihisarı.

100) *Id.*, pp. 141-142.

ligne spirituelle inaugurée par Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhânevî et un certain Hasan Efendi ; peut-être s'agit-il de Kastamonulu Hasan Hilmî Efendi (1824-1911)[101], un disciple de Ziyâüddîn. On peut penser que le fait de citer les noms de ces deux *nakşibendî* aux côtés du *şeyhülislâm* Mûsâ Kâzım, dans un poème rédigée à l'occasion d'une inauguration, n'est pas fortuit. Il est hors de doute que Mûsâ Kâzım a privilégié sa propre confrérie, de loin la plus orthodoxe, par rapport aux autres. C'est une des raisons, sinon la principale, de l'influence *nakşibendî* sur la Société Soufie. On peut constater encore que le souvenir de Ziyâüddîn Gümüşhânevî, mort en 1893, était toujours vivant dans les mémoires des derviches *nakşibendî* et de ceux qui étaient proches de cette *tarîkat*. Il était le dernier des grand *şeyh* de cet ordre et la principale figure à laquelle se sont référés les derviches de cette confrérie sous le deuxième régime constitutionnel ottoman, pendant la République, et auquel ils se réfèrent de nos jours encore.

La plupart des renseignements que nous possédons sur la Société Soufie proviennent d'articles publiés dans le périodique *Tasavvuf* qui peut être considéré comme l'organe officiel de cette association. Hormis les informations d'ordre administratif et la publication des règlements de la société, ce journal a publié les "leçons de soufisme" (*tasavvuf dersleri*), des versions écrites de plusieurs cours délivrées au siège de la Société à l'intention des membres. Les cours étaient assurés par Şeyh Es'âd Efendi, Hocâ Osmân Efendi et le Şeyh Rızâüddîn Remzî ül-Rifâ'î[102]. Sur un autre plan, la Société Soufie a édité, en 1911, un règlement en 19 points. L'un des points précisait qu'elle ne se mêlera en rien aux affaires politiques et que nul membre ne devra engager la société en son nom personnel. Il est ajouté que 12 membres élus constitueront le conseil d'administration et qu'un président sera élu parmi eux à bulletin secret ; détail qui est en contradiction avec les critiques d'Ahmed Muhtar qui accusait la Société Soufie de n'avoir pas eu recours aux élections[103]. Dans l'unique liste que nous possédions des personnes composant ce conseil d'administration (établie en 1327/1911-12)[104], on peut immédiatement noter que quelques *şeyh* de couvents importants s'y trouvaient : Abdülbâki Efendi du *tekke mevlevî* de Yenikapı, Abdüşşekür Efendi du *kâdirîhâne* de Tophane, Nâfi Baba, *postnişîn* du *tekke* bektachi de Rumelihisarı et Kutbüddîn Efendi du *tekke halvetî* de Sünbül Efendi. La composition du conseil d'administration de la Société Soufie était incon-

101) Sur ce personnage, voir İ. Gündüz, *Gümüşhânavî Ahmed Ziyâüddîn...*, *op. cit.*, pp. 141-146.

102) Par exemple, *Ta.*, 13, 17 *cemâzîyelâhir* 1329/1911, pp. 2-3 ; 15, 2 *recep* 1329/1911, p. 3 ; 18, 23 *recep* 1329/1911, pp. 3-4, etc.

103) *Ta.*, 6, 27 *rebî'yülâhir* 1329/1911, pp. 7-8. Sur la Société Soufie et la revue *Tasavvuf*, voir Klaus Kreiser, "Dervischscheiche als Publizisten : ein Blick in die türkische religiöse Press zwischen 1908 und 1925", art. cit., pp. 338-339 ; M. Kara, *Tekkeler ve zaviyeler*, *op. cit.*, pp. 277-279, 287-294 et O. Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, *op. cit.*, I, pp. 299-300.

104) O. Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, *op. cit.*, I, pp. 299.

testablement de meilleure qualité, si on peut se permettre l'expression, que celui de la Société Soufie Unie. La raison semble donc, ainsi que nous l'avons montré, l'absence de règles excessives dirigées contre le principe de l'*evlâdiyyet* et la présence du principal représentant de l'islam dans l'Empire ottoman, le *şeyhülislâm*.

A travers ces deux sociétés, on a tenté de donner au soufisme turc une structure et des lois qui ont affecté principalement la dimension sociale des couvents de derviches. Sauf quelques exceptions — par exemple la loi de l'*evlâdiyet* —, l'Assemblée des *Şeyh* et les sociétés soufies n'ont pas essayé d'agir sur la doctrine mystique. Au contraire, elles ont favorisé l'enseignement de celle-ci dans les couvents ; exposés sur la terminologie soufie usitée dans les confréries, cours de *Mesnevî*, etc. La place notable occupée par la sociabilité mystique à Istanbul, et dans l'Empire en général, exigeait un effort pour le contrôle des groupes de derviches. Il apparaît toutefois que cet effort de "rationalisation du mysticisme", comme l'a écrit Pierre-Jean Luizard pour ce qui concerne le même phénomène en Egypte[105], même s'il a eu des résultats positifs, s'est néanmoins soldé par un échec. L'union des derviches est apparue comme un idéal impossible à concrétiser. La doctrine mystique qui n'est pas, comme nous l'avons montré dans les premiers chapitres de notre ouvrage, la plus simple des choses, selon que l'on a affaire à des *şeyh* respectueux de la Loi islamique, tels les *Nakşibendî* et d'autres encore, ou à des soufis de croyances et de pratiques hétérodoxes, comme les Bektachis, ou marqués par l'esprit "alévi", a été l'un des principaux écueils. Querelles de personnes, amour du pouvoir, rivalités politiques, conflits de toute espèce dans une partie du monde où les passions sont toujours très vives, sont autant d'éléments qui se sont ajoutés aux discordes d'ordre doctrinal. Plus près de l'histoire, signalons aussi que les crises intérieures que traversait le régime jeune-turc, l'éclatement de l'Empire provoquée par le soulèvement de quelques-unes de ses provinces, ont sensiblement affecté un grand nombre de derviches. Pour avoir épousé la cause jeune-turque et cherché a rapprocher les thèses mystiques de l'idéologie politique libérale, de nombreux adeptes des confréries liés au comité Union et Progrès ont été pris dans des querelles fratricides et des cabales obscures dont le prix a été l'amertume et les désillusions. L'union des Jeunes Turcs et d'une partie des derviches face à l'absolutisme hamidien devait cesser sitôt la Constitution proclamée et le sultan déposé.

Şeyh Safvet Efendi et le *şeyhülislâm* Mûsâ Kâzım incarnaient tout à fait l'esprit de la Société Soufie, comme Ahmed Muhtar pour ce qui est de la Société Soufie Unie. Si l'on regarde les programmes de réformes dont le *şeyhülislâm* a été l'auteur, on ne voit guère la place occupée par les cou-

105) "Comment rationaliser l'irrationnel ou le droit positif au secours de la mystique organisée", *Egypte / Monde arabe*, CEDEJ, Le Caire, 5, 1er trimestre 1991, pp. 283-299.

vents ; ce sont les écoles religieuses, les *medrese* seules qui ont intéressé le président *nakşibendî* de la Société Soufie, comme l'en accusait d'ailleurs Ahmed Muhtar[106]. Il est clair que Mûsâ Kâzım s'était fait le défenseur de la branche la plus orthodoxe du soufisme turc, la confrérie *nakişbendî-hâlidî*, dont l'objectif idéal était de rétablir l'islam des premiers califes et de combattre l'hérésie et certains déviations mystiques. Safvet Efendi a contribué à la défense du soufisme à travers sa célèbre polémique avec le théologien İzmirli İsmâ'îl Hakkı dont le thème était la valeur à attribuer aux hadith cités par les derviches. Deux ouvrages ont été publiés à la suite de cette "dispute", tous deux étant d'un grand intérêt pour l'histoire des relations soufisme-orthodoxie ; le premier, écrit par Şeyh Safvet Efendi, est intitulé *Tasavvufun zaferleri* (Les victoires du soufisme, 1343/1924), le second, par İzmirli İsmâ'îl Hakkı, est *Hakkın zaferleri* (Les victoires de la vérité, 1341/1922)[107]. Quant à Ahmed Muhtar, il s'est contenté de prendre la défense du Bektachisme.

Le grand débat politico-social au sein duquel ont été discutées les réformes des couvents, le rôle de la dervicherie, le poids historico-politique des confréries dans l'histoire moderne de l'Empire ottoman, s'est doublé d'un débat beaucoup plus profond et plus subtil, d'un débat fondamental autour de l'idéologie même du soufisme et de la valeur qu'il fallait accorder à plusieurs de ses principes, en fonction des impératifs de l'ère moderne et eu égard aux idées nouvelles importées d'Occident.

**Au cœur du soufisme jeune-turc : dispute autour de la doctrine de l'"unicite de l'être" (*vahdet-i vücûd*)**

Comme nous l'avons dit au début de cet ouvrage, dans le chapitre consacré à l'idéologie soufie, la doctrine de l'unicité de l'être a joué un grand rôle chez les derviches et les intellectuels musulmans de l'Empire ottoman. Ainsi que son appellation le suggère, cette doctrine a défendu, en islam, une vision cosmologique qui pourrait s'apparenter par certains côtés — bien que fort éloignés — à ce que les Occidentaux ont caractérisé sous le terme de "panthéisme". D'ailleurs, c'est autour de cette dénomination vague qu'un débat enthousiaste a divisé plusieurs penseurs ottomans à l'époque qui nous intéresse.

106) Voir, par exemple, "medreselerde tedrîsâtın islâhı" (Réforme de l'enseignement dans les *medrese*), dans *Külliyât-i Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi : dinî, ictimâ'î, makaleler* (œuvres du *Şeyhülislâm* Mûsâ Kâzım Efendi : articles religieux et sociaux), Istanbul, 1336/1817, pp. 289-307. Sur Mûsâ Kâzım, on peut consulter A. Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları, op. cit.*, pp. 231-237 ; S. Albayrak, *Türkiye'de din kavgası, op. cit.*, pp. 98-123 ; Akşen Somel, *Sırat-i Müstakim ; Islamic Modernist thought in the Ottoman Empire (1908-1912)*, thèse inédite, Boğaziçi Üniversitesi, Istanbul, 1987, pp. 130-182, 331-336 ; Thierry Zarcone, "Soufisme et franc-maçonnerie à l'époque jeune-turque : le *şeyhülislâm* Mûsâ Kâzım Efendi", *A.M.*, 2, 1991, pp. 201-208.

107) Sur ces ouvrages, voir M. Kara, *Tekkeler ve Zaviyeler, op. cit.*, pp. 289-291.

L'islamologue Louis Gardet a résumé brièvement les fondements de cette croyance de la manière suivante : "le monde contingent, dira le mystique, n'est que le reflet manifesté de la seule Existence divine, et l'esprit humain une émanation directe de l'Essence incréée"[108]. Formulée en des termes plus religieux, cette doctrine serait une illustration presque parfaite du verset 115 de la deuxième sourate du Coran : "A Allah sont l'Orient et l'Occident et, quelque part que vous vous tourniez, là est la face d'Allah"[109]. Cette théorie de la *vahdet-i vücûd* qui avait déjà connu un destin exceptionnel en Turquie a été maintes fois commentée, interprétée, déformée, même à l'époque moderne[110]. Elaborée en grande partie, entre le XII$^e$ et le XIV$^e$ siècle, par Muhyiddîn Arabî et Abd al-Karîm ibn Ibrâhîm al-Jîlî[111] sur la base d'emprunts faits aux néoplatoniciens et aux philosophes musulmans, elle a été ensuite immédiatement adoptée par certains fondateurs de confréries. On connaît également des adeptes d'un ordre mystique traditionnellement opposée à cette doctrine, comme la *Nakşibendiyye*, qui l'ont exposée avec engouement[112]. Il n'est pas inutile de rappeler que cette doctrine a fourni une structure à la pensée mystique et lui a permis de se formuler d'une manière à peu près systématique. A l'image des cosmologies de Plotin et de Proclus, la théorie de l'unicité de l'être établit que tout ce qui existe dans l'univers prend son sens et sa qualité eu égard à la distance qui le sépare des réalités incorporelles et de l'Absolu ou Dieu. Le monde prend ainsi l'aspect d'une "échelle des manifestations", les choses créées, anges, hommes, animaux, plantes et pierres, émanant de l'Absolu, et le mouvement qui donne son sens à l'univers étant celui d'un va-et-vient constant et éternel entre l'Absolu et les choses inanimées. La première remarque que l'on peut faire, et qu'ont faite la plupart des intellectuels ottomans occidentalisés qui ont découvert cette doctrine de la *vahdet-i vücûd* à l'époque moderne, était que celle-ci se présentait comme une théorie de l'"énergie" ou de la "force" — pour utiliser la terminologie alors à la mode — enfin, d'une "puissance" se déployant pour former l'univers et se contractant ensuite pour le faire rentrer en elle. Il est clair, au premier abord, que la théorie de l'unicité de l'être devait être interprétée de façon différente,

108) G.-C. Anawati et Louis Gardet, *Mystique musulmane, aspects et tendances, expériences et techniques, op. cit.*, p. 83.

109) Trad. Régis Blachère. Un article du journal islamiste *Cerîde-i sûfiyye* (Le journal soufi) qui a abordé le thème de la *vahdet-i vücûd*, commencait par la citation de ce verset pour montrer que cette doctrine était tout à fait orthodoxe : *her nereye müteveccüh olsanız Hakkın bir yüzü oradadır...* ; cf. "*vahdet-i vücûd*", 125, 12 *rebî'yülâhir* 1335/1916, pp. 273-275.

110) Cf. Hilmi Ziya Ülken, "L'Ecole Wudjûdite et son influence dans la pensée turque", *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 1969, pp. 193-208.

111) Sur la *vahdet-i vücûd* chez ibn Arabî et Jîlî, voir surtout Toshihiko Izutsu, *A comparative study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism*, Tokyo, Keio Institute of cultural and linguistic Studies, 1966, vol. I, et Reynold Alleyne Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism, op. cit.*, pp. 77-161.

112) Cf. H. Algar, "A brief history of the Naqshbandî Order", art. cit., p. 21 et Yohanan Friedmann, *Sirhindî. An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity, op. cit.*, pp. 62-68.

suivant qu'elle allait se trouver commentée par des religieux, des philosophes, ou des scientifiques. Ce fut, là, sa riche destinée dans la Turquie moderne. L'élasticité de cette doctrine n'a pas échappé aux intellectuels ottomans et aux soufis "éclairés" qui ont essayé de *penser* l'Occident à travers elle. En un sens, on lui a fait jouer un rôle d'intermédiaire philosophique entre l'Empire et l'Europe, mais elle a surtout été la cause de mésinterprétations et de quiproquos graves, tant dans la compréhension que les Turcs ont eue de la philosophie occidentale, par exemple, que dans leurs tentatives pour saisir l'esprit de la nouvelle révolution scientifique à l'Ouest. Plus qu'un pont idéologique, elle a représenté un pont "conceptuel" jeté entre deux cultures. Le langage a occupé, comme on le montrera plus loin, en particulier à travers notre étude de la pensée du philosophe Rızâ Tevfîk, une place privilégiée dans les échanges Orient-Occident, et une "psychanalyse de l'erreur", pour ne pas faire mentir Gaston Bachelard (*La formation de l'esprit scientifique*), pourrait nous enseigner les causes de bien des échecs survenus à la suite des lectures enthousiastes mais souvent inexactes que Constantinople avait faites de l'Europe.

La pénétration de la pensée occidentale dans l'Empire a suscité des interrogations nouvelles, et l'on s'apercoit qu'un certain nombre de penseurs se sont positionnés par rapport à la théorie de l'unicité de l'être qui semble avoir incarner la dichotomie, classique en philosophie, du spiritualisme et du matérialisme[113]. Il s'en est suivi une "dispute" sur les plans philosophique et théologique qui a fait rage et a entraîné la publication de nombreux ouvrages par des philosophes et des derviches. Les plus célèbres sont le roman mystique de Şehbender-zâde Ahmed Hilmî, *Amâk-i hayâl* (les profondeurs du rêve) et son *Madiyyûn mesleği delâleti* (Réfutation de la doctrine matérialiste, 1913), le *Vahdet-i vücûd* (1912) de Ferîd Kam puis le *Mâdiyyûn mezhebinin izmihâlı* (La destruction de la doctrine matérialiste, 1928) et le *Vahdet-i vücûd ve Muhyiddîn-i Arabî* (L'unicité de l'être et Muhyiddîn-i Arabî, 1928) de İsmâ'îl Fennî. Cette abondante littérature, dont nous n'avons cité que quelques-uns des principaux titres, nous montre parfaitement la position centrale qu'occupait la réflexion sur ce thème. En fait, on doit admettre que cette "dispute" était l'occasion pour introduire en Turquie un débat qui avait déjà marqué l'histoire de la philosophie occidentale, l'opposition idéalisme / empirisme. Des apologies de la *vahdet-i vücûd* ont toujours été monnaie courante dans l'Empire ottoman, toutefois, c'est à partir du XX^e^ siècle, avec la découverte du positivisme, de la philosophie empiriste anglaise, des spiritualistes français, tels Ravaisson et Bergson, que la réflexion sur cette théorie mystique a pris une tournure nouvelle. On sait que, sauf quelques rares exceptions, les intellectuels turcs n'avaient jamais

113) Sur cette question, voir l'ouvrage de Süleyman Hayri Bolay, *Türkiye'de ruhcu ve maddeci görüşün mücadelesi* (L'opposition spiritualiste-matérialiste en Turquie), 3[e] éd., Akçağ Y., Ankara, s.d.

songé à rejeter en bloc leur passé culturel. Parmi ceux qui s'étaient rapprochés notablement de l'Europe et avaient épousé les philosophies occidentales, il n'était pas rare de trouver des admirateurs de la doctrine de l'unicité de l'être. Ceux-là, tel le philosophe Rızâ Tevfîk, se sont livrés à de spectaculaires pirouettes dialectiques pour identifier cette doctrine aux théories psychologiques, philosophiques et même sociologiques en vogue en Occident. Ces efforts ont contribué à présenter la *vahdet-i vücûd*, — ce sont leurs termes — comme une "philosophie" spécifiquement orientale.

Trois interprétations de la théorie de l'unicité de l'être ont prévalu d'une manière générale chez les penseurs turcs du début de ce siècle ; la première, celle des religieux, rejoignait l'esprit des Ecritures, la deuxième, celle de quelques intellectuels musulmans et des derviches "éclairés", avait contribué à faire de cette théorie le pendant en Orient des philosophies modernes occidentales, la troisième, celle des positivistes et des matérialistes, voyait dans la *vahdet-i vücûd* un *ersatz* de l'"idéalisme" classique, doctrine philosophique qu'ils se devaient de combattre. Nous n'aborderons pas ici, dans le détail, ce délicat problème du rapprochement idéologique qui s'est opéré, autour de cette doctrine philosophique, entre les deux cultures. Il nous suffira de l'étudier à travers l'œuvre du philosophe Rızâ Tevfîk, dans la deuxième partie de cet ouvrage, où nous analyserons, en particulier, sa comparaison des *Fusûs al-hikam* de ibn Arabî avec les *Premiers principes* de Herbert Spencer". Ce personnage incarne, en effet, le type même du derviche "éclairé", et son œuvre illustre bien la genèse, l'histoire et toutes les ambiguités de ce rapprochement idéologique. Nous nous limiterons, dans le présent chapitre, à décrire d'une manière assez brève l'impact de la doctrine de l'unicité de l'être sur les milieux mystique et intellectuel turcs.

La dispute autour de la *vahdet-i vücûd*, autrement dit autour du spiritualisme et du matérialisme — car c'est ainsi qu'elle apparaissait — semble avoir été déclenchée, dans les premières années du gouvernement jeune-turc, par la publication de la traduction du livre de Ludwig Büchner (1824-1899), *Force et Matière* (1855)[114], qui exposait, avec force arguments et démonstrations, la doctrine matérialiste. Son traducteur, Bahâ Tevfîk (1881-1916), était le fondateur de la première revue de philosophie dans l'Empire ottoman (*Felsefe mecmû'ası*, 1911) et l'auteur de nombreux ouvrages philosophiques[115]. Il avait également traduit, avec Ahmed Nebîl, sous le titre de *Vahdet-i vücûd*, une conférence du naturaliste Ernest Haeckel (1834-1919), chef de file du "matérialisme scientifique" en Alle-

114) Sur le livre de Büchner, voir Harald Höffding, *Histoire de la philosophie moderne*, 3e éd., Paris, Félix Alcan, 1924, II, pp. 526-528.

115) Cf. Hilmi Ziyâ Ülken, *Türkiye'de çağdaş düşünce tarihi*, *op. cit.*, p. 382 ; Mehmet Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye girişi ve ilk etkileri*, (L'introduction du matérialisme en Turquie et ses premières influences), Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara, 1988, *passim*. Voir aussi *infra*, p. 361 n. 13.

magne et auteur d'une théorie d'inspiration scientifique nommée "monisme", fondée sur la loi de conservation de la substance. En introduction à leur traduction, les deux hommes avaient fait les remarques suivantes :

> Le point que nous allons aborder dans ce livre ne nous est pas inconnu. La doctrine de l'unicité de l'être existe chez nous depuis longtemps déjà. Mais cette doctrine est ainsi faite que les athées tout comme les religieux l'ont adoptée. Chez nous, ceux qui sont membres de la confrérie bektachie, comme ceux qui n'en sont pas, l'acceptent également. Au point que peu de gens savent sur quels fondements repose véritablement cette doctrine que tout le monde, chez nous, accepte conformément à ses propres idées"[116].

Pour en revenir au livre de Büchner, sa publication a provoqué, en Turquie, une véritable levée de boucliers chez les philosophes spiritualistes et les religieux. En plus de la dimension panthéiste qu'ils attribuaient à l'univers, réduisant Dieu au monde, les ouvrages de Büchner et de Haeckel touchaient à l'essence de la religion. Selon les propres mots du philosophe turc Hilmi Ziya Ülken, "en se faisant les apôtres de ce matérialisme importé d'Occident, Bahâ Tevfik et quelques autres, adversaires du "panthéisme", tel qu'il était connu en Orient sous le nom de *vahdet-i vücûd*, lui ont substitué un "pan-naturalisme athée", et donné le nom de *vahdet-i mevcûd* à la thèse de la philosophie matérialiste"[117]. Cette interprétation était le fait de ceux qui avaient épousé aveuglément les philosophies européennes. A côté de ceux-là, les intellectuels musulmans et mystiques ont essayé, soit de définir quelle était la spécificité de la doctrine de la *vahdet-i vücûd*, tel İsmâ'îl Fennî, en la distinguant de tout ce que l'Occident avait pu produire et surtout en rejetant le terme fallacieux de "panthéisme", soit comme Rızâ Tevfîk, en rapprochant la *vahdet-i vücûd* de certaines philosophies occidentales, mais en réservant toujours une place à la divinité et en lui évitant l'écueil de l'athéisme et du panthéisme. Les intellectuels mystiques ont tenté, en quelque sorte, de "faire monter le monde" vers Dieu, d'où il émanait, plutôt que de faire descendre Dieu vers le monde dans lequel il devait finir par s'identifier à toutes choses, thèse chérie des matérialistes. A ce titre, un intellectuel islamiste, Mehmed Alî Aynî, très contesté pour certains de ses rapprochements mysticisme-science[118], avait écrit :

> La croyance en l'unité de l'existence est un moyen terme flottant entre le panthéisme d'une part, et l'athéisme et l'acosmisme d'autre part ! C'est une doctrine instable et vague, destinée à être détruite

116) Bahâ Tevfîk, Ahmed Nebîl, *Vahdet-i vücûd*, Istanbul, s.d., p. 3.

117) Hilmi Ziyâ Ülken, *Türkiye'de çağdaş düşünce tarihi, op. cit.*, pp. 383-384.

118) Sur ce point, voir H. Z. Ülken, "L'école wudjûdite et son influence dans la pensée turque", art. cit., pp. 202-204 ; Ali Kemali Aksüt, *Profesör Mehmet Ali Ayni hayatı ve eserleri* (Vie et œuvres du Professeur Mehmed Alî Ayni), Ahmet Sait Matbaası, Istanbul, 1944, pp. 315-317 et T. Zarcone, "L'œuvre de Mehmed Alî Ayni (1890-1945) et les cercles *melâmî* d'Istanbul au début du XX[e] siècle", art. cit.

> par quelques unes des deux autres, parce que l'école fondée sur la croyance de l'unité d'existence admet seulement une existence unique. Or, si cette existence n'est que celle de l'univers, on aboutit forcément à nier l'existence de Dieu ; si, au contraire, la dite existence n'est que celle de Dieu, alors on tombe nécessairement dans la négation de l'existence de l'univers. Cette double impossibilité qui, sans s'écarter d'un même système, nie à la fois l'univers et Dieu, suffit à anéantir l'école construite sur l'opinion fondamentale que l'existence est unique. Par conséquent, le vrai panthéisme n'est que le théisme bien compris[119].

Le danger de l'athéisme guettait donc non pas les seuls penseurs turcs qui avaient adopté certaines philosophies occidentales, mais aussi les mystiques qui avaient fait "une mauvaise lecture" des livres de soufisme et s'étaient laissés aller à une interprétation erronée de la doctrine de l'unicité de l'être. Les derviches ont très souvent mis en garde leurs coreligionnaires. Nous trouvons ainsi dans la revue *Muhibbân*, sans doute de la plume d'Ahmed Muhtar, la constatation suivante : "Tout le monde ne peut comprendre le soufisme, et il y en a, aujourd'hui, qui voient l'athéisme chez les saints hommes qui se sont occupés de mystique, comme Muhyiddîn Arabî". Bediüzzamân Sa'îd Nursî, le fondateur du mouvement *nurcu*, très puissant dans la Turquie d'aujourd'hui, voyait également un danger dans la pensée d'ibn Arabî et dans sa théorie de l'unicité de l'être, s'ils se trouvaient répandus parmi les croyants non cultivés. Ils entraîneraient le matérialisme et l'orgueil[120]. La doctrine de la *vahdet-i vücûd* qui s'est révélée être un couteau à double tranchant porte en elle-même la responsabilité des déviations qu'elle a suscitées. C'est la question du pseudo-panthéisme de cette doctrine, dénoncée par plusieurs penseurs, qui en est la cause. "Ceux qui affirment que l'infini peut être contenu dans le fini", écrit un derviche dans la revue soufie *Cerîde-i sûfiyye*, "encouragent la croyance selon laquelle Dieu est tout (e.f.d.l.t. et *Allah her şeydir*)" ; "on comprend que cet espèce de panthéisme (*bu nev pânte'îsm*) a conduit à l'athéisme (e.f.d.l.t. et *ilhâd*)"[121]. İsmâ'îl Fennî qui a analysé le problème de très près, situait la *vahdet-i vücûd* au-delà de toutes ces considérations philosophiques et en avait conclu que cette doctrine ne représentait ni le panthéisme qui prône que "toute chose est Dieu", ni ce qu'il nommait le "panenthéisme", c'est-à-dire le fait que

119) Mehemmed Ali Aïnî, *La quintessence de la philosophie de Ibn-i-Arabî*, Paris, 1926, P. Geuthner, 1926, pp. 44-45. Mehmed Alî Aynî semble avoir cité, ou s'est inspiré du philosophe Paul Janet. Il mentionne ensuite, en note, le passage suivant des *Principes de métaphysique* de cet auteur : "Voici le dilemme auquel aboutit le panthéisme : ou bien Dieu est tout entier dans le monde, et c'est l'athéisme : ou le monde est tout entier en Dieu, et c'est le mysticisme ou l'acosmisme. L'intermédiaire est représenté par le vrai théisme" (*id.*, p. 45).

120) Sur la remarque d'Ahmed Muhtar, voir *Mu.*, 1ère année, 3, 16 *zilka'ade* 1327/1909, p. 21. Sur le point de vue de Bediüzzamân Sa'îd Nursî, voir Şerif Mardin, *Religion and Social Change in Turkey. The case of Bediüzzaman Said Nursi*, State University of New York Press, 1989, pp. 208-209.

121) *Cerîde-i sûfiyye*, 24-26, 1 *cemâzîyelâhir* 1331/1912.

"toutes les choses sont en Dieu". Il affirme que aucune de ces interprétations ne traduit correctement l'expression de *vahdet-i vücûd*[122]. On peut constater que les multiples interprétations de cette doctrine qui ont fait osciller les penseurs ottomans soit vers le matérialisme soit vers un spiritualisme mystique, un peu trop excessif de l'avis de certains religieux, ont favorisé indirectement la réception des idées occidentales, comme on le montrera plus loin. Un exemple très suggestif, beaucoup plus proche de nous, est celui d'un auteur albanais qui a interprété, en 1965, le "panthéisme" du bektachi Naim Frashëri dans un sens nettement matérialiste, athée et, cela s'imposait, marxiste. Il a écrit que "le panthéisme à travers la divinisation de l'homme sur le plan social, portait les adeptes du soufisme à nier la division sociale, à prêcher l'égalité entre eux..."[123]. Il conclut à la manière de certains soufis "éclairés" :

> Quand le bektachi Naim Frashëri expliquait les phénomènes de la nature par des causes naturelles, il se détachait complètement de lui [le panthéisme] et passait de l'autre côté de la barricade, rejoignait le matérialisme. Le panthéisme lui servait dans ce cas comme un pont de passage pour évincer le dogme religieux, [et] passer au matérialisme[124].

Rares sont les intellectuels ottomans de ce début de siècle, même peu liés au soufisme, qui n'ont pas été attirés par les thèses de Muhyiddîn Arabî. On sait, par exemple, que Ziyâ Gökalp aussi, le maître de la sociologie turque, a rapproché les théories de ce mystique arabe de celles de la philosophie actuelle, entendons la philosophie occidentale moderne[125]. Le débat autour de la *vahdet-i vücûd* a éclaboussé, comme on l'a vu, tous les domaines de la vie intellectuelle et sociale, mais il s'est introduit également en politique, jusqu'à l'assemblée ottomane. A l'occasion d'une discussion sur ce sujet, un député avait demandé à Mecdî Tolun (1865-1941), député de Balikesir et auteur mystique : "Vous défendez l'unicité de l'être, mais n'acceptez-vous pas la dualité lorsque vous dites : il n'y a de dieu que Dieu

122) Cf. H. Z. Ülken, *Türkiye'de çağdaş düşünce tarihi, op. cit.*, p. 478 et les pages que S. H. Bolay consacre à l'analyse du panthéisme chez İsmâ'îl Fennî dans *Türkiye'de ruhcu ve maddeci görüşün mücadelesi, op. cit.*, pp. 363 *sq.*

123) Zija Xholi, "A propos du panthéisme de Naim Frashëri", *Studia Albanica*, 1, 11e année, 1965, Tirana, p. 135.

124) *Id.*, p. 146. Certains poèmes de Naim Frashëri, cités par Zija Xholi, appartiennent à la plus pure tradition bektachie. Nous pouvons retenir, par exemple, ces extraits de *Lulet e Verës* (Les fleurs du printemps, 1890) : "Car de tout côté que je tourne les yeux / J'y vois Dieu de la Vérité /Qui est Un et indivisible [...] Dieu est l'univers, / Il est dans tout ce qui existe, / Mais qui se reconnait soi-même / Ne le cherche pas ailleurs. (*id.*, p. 132) / [...] Par des prières et des jeûnes / On ne trouve pas Dieu, / Ni carême, ni communion [ne valent rien] / Comme en font ceux qui les professent. (*id.*, p. 138)

125) Cf. H. Z. Ülken, "L'école wudjûdite et son influence dans la pensée turque", art. cit., pp. 199-200 et du même, *Türkiye'de çağdaş düşünce tarihi*, pp. 496 *sq.* Sur l'interprétation du soufisme par Ziyâ Gökalp, voir Ali Alpaslan, "Ziya Gökalp ve Tasavvuf" (Ziyâ Gökalp et le soufisme), *Türk dili*, 480, aralık 1991, pp. 521-529.

et Muhammad est son envoyé ?" Mecdi Tolun, étonné par cette interprétation, lui répondit : "cette expression signifie : Il n'y a de dieu que Dieu et Il (Dieu ou Muhammad) est l'envoyé de Dieu"[126].

On a pu juger l'élasticité de cette doctrine au degré de finesse avec laquelle les intellectuels ottomans l'ont commentée et lui ont fait dire des choses que nul n'aurait soupçonnées. Certaines interprétations ont permis, comme on le verra chez Rızâ Tevfik, d'identifier le soufisme aux philosophies modernes occidentales et de rapprocher, d'une façon pour le moins discutable et insolite, des pensées d'origine contraire. Mais cette doctrine a surtout convaincu les derviches "éclairés" que la mystique islamique contenait les germes de la pensée et de la science moderne.

Dès la proclamation de la deuxième constitution (1908), les derviches jeunes-turcs se sont efforcés d'impulser aux couvents d'istanbul une nouvelle vigueur et, cela va de soi, une orientation différente de celle qui leur avait été donnée sous l'ancien pouvoir autoritaire. C'est principalement par le biais d'associations chargées de contrôler les *tekke* et de voter les réformes qui s'imposaient qu'ils ont tenté de mener à bien ce projet. Les derviches jeunes-turcs étaient toutefois divisés en raison, d'abord, de leur appartenance confrérique — certains étaient membres d'ordres hétérodoxes, les autres liés à des confréries respectueuses de la *şer'îat* —, puis aussi sur le fond des réformes à effectuer. Globalement, on doit retenir que cet effort pour soumettre les couvents à un seul pouvoir et pour les réformer a été un échec, non pas uniquement parce que le rêve de l'unité sacrée devant exister entre tous les ordres et les couvents n'était qu'une chimère, mais également parce que les associations qui avaient été constituées pour mener à bien cette entreprise se concurrencaient les unes les autres et parce qu'elles n'avaient disposé, en fait, d'aucun pouvoir réel. Nous avons cependant pu noter que les projets et les textes de ces réformes possédaient un intérêt sociologique et anthropologique certain. Ils nous ont renseigné sur l'image que le derviche se faisait de lui-même et de son institution, et nous ont révélé quel était le but à atteindre et le rôle socio-politique que briguaient les ordres mystiques en ce début de XX[e] siècle. Quoique divergentes sur plusieurs points, les réformes se rejoignaient sur l'essentiel.

Les *tekke*, accusés par leurs ennemis d'être des repaires de l'oisiveté et de la paresse, ont conduit les *şeyh* à redéfinir leurs positions et à s'expliquer. Le couvent a été ainsi présenté comme une "école de la Constitution", également comme un "centre initiant à la vie en société" (selon Şeyh Safvet et Ahmed Muhtar), ce qui ne le distinguait guère du parti politique,

126) Osman Ergin, *Abdülaziz Mecdi Tolun, hayatı ve şahsiyeti* (Vie et personnalité de Abdülazîz Mecdî Tolun). Kenan Basimevi, Istanbul, 1942, p. 234. Sur le débat autour de la *vahdet-i vücûd* chez les religieux et les intellectuels, voir *id.*, pp. 201 *sq*.

mais aussi comme un lieu ou l'homme était en mesure de développer pleinement ses qualités morales et spirituelles. La réflexion sur le rôle actuel du *tekke* ne pouvait se construire sans de constantes références à l'Occident et, d'après un autre auteur, devait s'inspirer auprès de ce qu'il nommait la "sociologie contemporaine".

En règle générale, on reviendra sur une des premières constatations que nous avons faites ci-dessus, les derviches jeunes-turcs se sont employés à identifier leur idéal "mystique" à celui du comité Union et Progrès. Actifs lors de l'opposition à Abdülhamîd II, ils ont encore pris faits et armes pour défendre leur pays pendant la deuxième guerre mondiale en levant des détachements de derviches volontaires. Le patriotisme du *şeyh* du couvent bektachi de Rumelihisarı et la nomination d'un *mevlevî* jeune-turc au poste de supérieur de l'ordre des derviches tourneurs sont autant de preuves démontrant que les derviches jeunes-turcs usaient de leur pouvoir et de leur charisme pour rassembler leurs troupes autour du nouveau régime politique. Un point ambigu et inexpliqué demeure ; pourquoi les Bektachis, pourchassés et interdits depuis l'abolition de leur ordre en 1826, n'avaient-ils pas été officiellement réhabilités et lavés de leurs accusations dès la proclamation de la deuxième constitution ? On sait que d'autres derviches jeunes-turcs, membres de confréries orthodoxes, comme la *Nakşibendiyye*, leur étaient hostiles et qu'ils s'étaient employés à les écarter du pouvoir. On peut penser aussi que le Bektachisme, après avoir servi les intérêts du Comité Union et Progrès sous la période autoritaire, a ensuite été délaissé lorsque les Jeunes Turcs sont parvenus au pouvoir. Ces derniers ont vraisemblablement abandonné aux plus religieux d'entre leurs membres la tâche d'administrer les affaires spirituelles du nouveau gouvernement, et ce fut Mûsâ Kâzım, un *nakşibendî* adversaire des Bektachis, qui devint *şeyhülislâm*. On doit voir encore une confirmation de la thèse de l'historien Ş. Hanioğlu, selon laquelle le mouvement jeune-turc n'existait plus, de fait, après 1908 ; on pourrait aussi en conclure que le soufisme jeune-turc a éclaté, passée cette date. Que l'on songe, par exemple, aux fervents acteurs de la révolution qu'avaient été les *Melâmî* de Macédoine, très vite reconvertis dans l'aîle religieuse de la première assemblée ottomane pour dénoncer à tue-tête l'athéisme et l'infidélité de la faction au pouvoir...

Parmi les trois associations chargées d'administrer et de réformer les couvents d'Istanbul, l'Assemblée des *Şeyh*, la Société Soufie Unie et la Société Soufie, la première, l'Assemblée des *Şeyh*, avait été créée au XIX<sup>e</sup> siècle et — quoique populaire chez les derviches — avait été sabordée par Mûsâ Kâzım. La Société Soufie Unie qui représentait les intérêts des derviches d'obédience hétérodoxe était morte dans l'œuf. C'est la Société Soufie qui — vu qu'elle était présidée par le *şeyhülislam* — conservait un rayonnement notable. On a vu que les *şeyh* présents dans son conseil d'ad-

ministration étaient, pour la plupart, membres de confréries proches de l'orthodoxie ; *nakşibendî, halvetî,* etc. En ce qui concerne les réformes que ces différentes associations ont voulu appliquer, on peut rappeler la division retenue par l'Assemblée des *Şeyh* en "réformes scientifiques" qui visaient à l'instruction des derviches et incitaient à la rédaction d'études historiques sur les *tekke*, puis en "réformes morales" qui insistaient sur l'hygiène et la propreté dans les couvents, ainsi que sur la bonne tenue du derviche et le respect de la discipline et de la tradition.

Le programme de réformes rédigé par Şeyh Nâ'îl qui a inspiré la création de la Société Soufie Unie était plus radical et visait à la suppression de quelques-uns des privilèges des *şeyh* de *tekke.* Il demandait à ce que l'on veillât de très près à l'intégrité du président de l'Assemblée des *Şeyh*, que l'on supprimât le système de l'*evlâdiyyet,* que l'on ouvrît le couvent au monde extérieur et qu'il fût soumis à des inspections pour s'assurer que ces mesures étaient bien suivies. La sévérité de ces réformes, surtout celle de l'*evlâdiyyet,* et le peu de pouvoir de la Société Soufie Unie, ont été parmi les principales causes de son échec. Cette société était, de surcroît, concurrencée par la Société Soufie qui avait, elle, le support officiel du *şeyhülislâm.* Sans réel pouvoir, ces associations confirment l'idée que les derviches jeunes-turcs étaient profondément divisés et qu'ils n'ont jamais représenté une unité solide et durable. L'union sacrée qui les avait soudés face au sultan Abdülhamîd II s'est très vite dissoute après leur victoire. On a pu toutefois déceler derrière leurs efforts pour réformer la vie confrérique quelques thèmes communs, tous inspirés par les idéaux que la révolution jeune-turque avaient popularisés ; constitutionnalisme et libéralisme. Cela s'est traduit, entre autres, par de constantes références aux principes des constitutions ottomanes de 1876 et de 1908 dans leurs programmes de réforme des couvents et dans les livres et journaux qu'ils ont publiés.

Mais le débat autour du rôle social et politique du couvent et des derviches, ainsi que celui sur les réformes à appliquer pour insuffler une vie nouvelle à cette forme de sociabilité et perfectionner ses membres, est doublé d'un débat sur l'essence même du soufisme à la lueur des nouvelles philosophies importées d'Occident. Alors que les derviches jeunes-turcs se sont largement inspirés du libéralisme des *Tanzîmât* pour fonder des associations soufies et redéfinir la fonction sociale du derviche, sur un plan plus philosophique, ils ont identifié des courants philosophiques européens à certains dogmes de la mystique islamique. Les choses auraient été plus simples si les penseurs ottomans, soufis et autres, ne s'étaient pas séparés sur l'interprétation de la théorie de l'unicité de l'être (*vahdet-i vücûd*) donnant lieu à d'interminables disputes d'allure scolastique. Rares sont les penseurs qui ne s'interrogèrent pas sur le soufisme et sur cette théorie, compte-tenu de la place non négligeable qu'elle occupait dans les esprits, ne serait-ce

que pour la réfuter ou pour se situer par rapport à elle.

Une nouvelle page était en train de se tourner dans l'histoire de l'Empire ottoman. L'effondrement du régime jeune-turc après la défaite de 1918 laissait le pays épuisé et sous le contrôle des armées d'occupation française, anglaise et italienne. Toutefois, malgré le profond sentiment de découragement qui s'était installé, la vie intellectuelle ne s'était pas éteinte et, certaines années, elle a même connu comme une nouvelle vigueur, la situation catastrophique, économique, morale et spirituelle, dans laquelle se retrouvait l'Empire, agissant à la façon d'un catalyseur. Puis la rébellion de l'Anatolie, sous la direction de Mustafa Kemal, en réaction à la signature du traité de Sèvres (1920), qui autorisait le démembrement de l'Empire, a accéléré la chute d'un Etat qui s'était étendu au faîte de sa gloire de Vienne à Tabriz. Une autre aventure l'attendait, celle de la République, mais, hélas, pour des raisons qui n'ont pas encore été totalement éclaircies, celle-ci a été fatale à la sociabilité confrérique, et à l'idéologie soufie, en somme à toute une dimension de la culture turque.

# III

# LES CONFRÉRIES PENDANT LA GUERRE D'INDÉPENDANCE (1919-1923) ET LA MORT DU SOUFISME INSTITUTIONNEL EN TURQUIE (1925)

**Les mystiques pris dans la tourmente politique — Contre l'effondrement du soufisme; *imâm*, derviches, maçons et politiciens**

En évitant d'aller trop loin dans le temps et sans sortir du sujet que nous nous sommes imparti, on ne peut passer sous silence les graves événements que la dervicherie turque a connus à la fin de ce premier quart de siècle. Ce sont surtout deux faits bien précis, liés l'un à l'autre, qui ont marqué la fin de l'histoire des confréries dans l'Empire ottoman. Le premier est la guerre d'indépendance dirigée par le lieutenant Mustafa Kemal qui devint Atatürk et dont l'objectif était de libérer la Turquie de l'occupation étrangère. En effet, après sa défaite auprès de l'Allemagne, à l'issue de la première guerre mondiale, l'Empire fut occupé par les armées alliées. Il fut, de surcroît, contraint de signer un traité de paix aux clauses catastrophiques, connu sous le nom de traité de Sèvres (1920) qui prévoyait, entre autres, la cession de Smyrne et de son hinterland, ainsi que Edirne et sa région à la Grèce, mais aussi la constitution d'Etats kurde et arménien indépendants. Opposés au gouvernenent d'Istanbul, c'est-à-dire à celui du Sultan, qu'ils jugeaient inféodé aux forces d'occupation, les partisans de Mustafa Kemal avaient gagné à leur cause de nombreux mécontents parmi les derviches. Beaucoup avait le sentiment que Mustafa Kemal prenait la défense de l'islam étant donné que le Commandeur des croyants, le Calife, était vu comme le jouet des Occidentaux et que lui proposait aux croyants, en quelque sorte, une guerre sainte contre les infidèles, contre les Grecs d'abord qui s'étaient taillés des provinces sur la côte égéenne et en Roumélie, et puis contre les Arméniens de la République transcaucasienne. Le deuxième événement est lié à la victoire de la guerre d'indépendance et découle des premières grandes lois républicaines votées par le jeune gouvernement d'Ankara concernant la laïcité et les affaires religieuses ; c'est

l'abolition des confréries de derviches en 1925. Cette mesure a entraîné la disparition du soufisme turc en tant que forme de sociabilité et encouragé la persécution des derviches avec beaucoup de sévérité jusqu'à la victoire du parti démocrate dans les années 1950, ces mesures ayant été adoucies ensuite jusqu'à ces dernières années.

**Les mystiques pris dans la tourmente politique**

La politique a été la pomme d'Adam des derviches turcs ; elle les a tentés, elle les a enthousiasmés, puis elle les a finalement perdus. Ajoutons qu'elle les a divisés, comme nous l'avons montré dans les chapitres précédents. La guerre d'indépendance a été pour les soufis, en tant qu'hommes, le moyen de s'exprimer à une époque de tensions et de malaise ; malaise face au démembrement de l'Empire qui laissait deviner un effondrement national et politique et un déclin de l'islam dont la communauté tombait sous le contrôle des infidèles et qui voyait ses frontières reculer au bénéfice de celles des Etats chrétiens. Il y avait là déjà, beaucoup de raisons expliquant que les partisans de Mustafa Kemal, avec leurs vélléités de reconstructeurs et de libérateurs du Califat, aient pu gagner à leur cause les religieux et les membres de confréries. Un des exemples les plus suggestifs est la fameuse dédicace, placée en première page d'un des ouvrages de Mehmed Alî Aynî à l'adresse de Mustafa Kemal, en 1924, où il présentait, non sans enthousiasme, le libérateur du pays comme "l'actuel porte-bannière de la religion musulmane"[1]. On a trop souvent avancé que c'étaient uniquement les Bektachis qui ont prêté main forte aux rebelles, en raison de leur tendance naturelle à la liberté et au libéralisme. Cela est exact dans une certaine mesure, mais nous dirions plutôt que c'est à travers les premières grandes mesures sociales et laïques de la nouvelle Turquie, décriées par l'islam, donc surtout après la guerre d'indépendance, que les Bektachis ont applaudi à l'œuvre du *gâzî*. La guerre d'indépendance qui incarnait, elle, la lutte nationale et religieuse face aux ennemis de la nation et de l'islam ne laissait rien présager des destinés futures de la Turquie, en particulier, au sujet des mesures qui allaient être prises contre la religion, en faveur de la laïcité. C'est la raison pour laquelle le support que les confréries ont apporté à Mustafa Kemal ne signifiait absolument pas qu'elles adhèreront volontiers à sa politique future. On peut donc comprendre pourquoi certains couvents liés à un ordre très traditionaliste comme l'était la *Nakşibendiyye* ont collaboré étroitement avec les forces d'Ankara. L'exemple du *tekke* ouzbek de Sultan Tepe dans le quartier asiatique d'Üsküdar à Istanbul, est

1) *Dîn-i mübînîmizin alemdâr-i haziri gâzî Mustafa Kemâl Paşa* ; cf. *Şeyh-i Ekber niçin severim* (Pourquoi j'aîme le Shaykh al-Akbar). Istanbul, 1341/1924, p. 5. Cet ouvrage a été traduit en français, en 1926, mais la dédicace à Mustafa Kemal est absente, signe de la désillusion que l'auteur a éprouvée par la suite ; cf. *La quintessence de la philosophie de Ibn-i Arabî, op. cit.*

souvent cité [2]. C'est sous la férule de son *şeyh*, Atâ Efendî (1883-1936), que le couvent est devenu une antenne nationaliste dans la ville otage qu'était Istanbul. Qualifié de "poste centrale" par l'historien turc Kadir Mısıroğlu, il a offert, dans un premier temps, un refuge aux stambouliotes recherchés par les forces d'occupation ou la police turque, puis leur a permis de rallier l'Anatolie afin de rejoindre les forces libres. Le poète Mehmed Akıf Bey (Ersoy), auteur de l'hymne national turc, a également transité par le couvent des Ouzbeks pour fuir Istanbul[3]. Un autre couvent, celui de Hâtûniye, situé dans le quartier d'Eyüp, a servi d'entrepôt pour armes et munitions aux forces de Mustafa Kemal[4]. Le *şeyh* du *tekke*, Sâ'adeddîn Ceylân Efendî (m. 1931), un *Kâdirî*, avait avoué à son fils qu'il n'avait pas fait cela pour obtenir une médaille, mais parce qu'il était un derviche : "Mon fils, nous n'avons pas fait cela pour avoir une médaille. Nous sommes des derviches. Il ne nous sied pas d'obtenir une médaille en compensation des services obligatoires rendus à la religion et à la Patrie"[5]. On sait aussi que Mustafa Kemal qui cherchait à rassembler toutes les forces possibles face à l'ennemi extérieur et au gouvernement d'Istanbul, n'a pas hésité à flatter les religieux, à simuler son adhésion à la cause de l'islam et à chercher des alliés chez les guides charismatiques, c'est-à-dire chez les plus influents parmi les *şeyh* de *tekke*, toutes confréries confondues, à Istanbul, mais surtout en Anatolie. Les lettres expédiées par Mustafa Kemal, entre 1917 et 1922, à un *şeyh nakşibendî* de Bitlis, Küfrevî-zâde Abdülbâkî Efendî (1872-1943), chef du plus puissant couvent *nakşibendî* de la province orientale de l'Empire[6], sont une autre preuve montrant que des membres de cette confrérie orthodoxe avaient rallié les rebelles pour des raisons patriotiques et religieuses. En 1922, Mustafa Kemal a assuré Küfrevî-zâde Abdülbâkî Efendi que le succès ne saurait tarder pour la libération du pays et du califat grâce au sacrifice "de nos coreligionnaires amoureux de la patrie"[7]. Cette lettre du futur chef d'état de la République de Turquie est toute diplomatique et politique. Le masque derrière lequel Mustafa Kemal dissimulait ses vrais desseins est tombé quelques années plus tard, laissant apparaître au grand jour le fond de sa pensée à l'égard de l'islam et des ordres mystiques.

2) Cf. Kadir Mısıroğlu, *Kurtuluş savaşında sarıklı mücahitler* (Les combattants enturbannés pendant la guerre d'indépendance), 6 éd., Sebil Y., Istanbul, 1980, pp. 276-287 ; Grace Martin Smith, "The Özbek tekkes of Istanbul", art. cit., pp. 130-139 ; M. Kara, *Tekkeler ve Zaviyeler, op. cit.*, pp. 214-218 ; Thierry Zarcone, "Histoire et croyances des derviches turkestanais et indiens à Istanbul", art. cit., pp. 137-200.

3) Kadir Mısıroğlu, *Kurtuluş savaşında sarıklı mücahitler, op. cit.*, pp. 276-278.

4) Sur ce *tekke*, cf. *id.*, pp. 287-296 et M. Kara, *Tekkeler ve Zaviyeler, op. cit.*, pp. 218-223.

5) Kadir Mısıroğlu, *Kurtuluş savaşında sarıklı mücahitler, op. cit.*, p. 289.

6) Sur ce *tekke*, voir *O.M.*, VI, 1926, pp. 275 *sq.*

7) Documents publiés par Fethi Tevetoğlu, "Atatürk'ün nakşibendî şeyhi Küfrevî-zâde Abdülbâkî Efendi'ye yazdığı mektuplar" (Les lettres écrites par Atatürk au *şeyh nakşibendî* Küfrevî-zâde Abdülbâkî Efendi). *T.M.*, 12, aralık 1973, pp. 20-24.

Le rôle que les Bektachis ont joué pendant la guerre d'indépendance n'est pas aussi simple à analyser qu'on pourrait le penser. On doit d'abord distinguer les Bektachis stambouliotes des "Bektachis anatoliens", ces derniers étant pour la plupart des Alévis qui ont, en règle générale, immédiatement épousé les causes de la rébellion. Les activités des Bektachis stambouliotes pendant ces années troubles nous sont peu connues, si ce n'est la réunion extraordinaire qu'ils ont tenue au couvent de Şehitlik, à Rumelihisarı, chez Nâfi Baba. Mais nous ne possédons aucun détail sur cette assemblée. Abdülbaki Gölpınarlı, qui est le seul à nous apporter cette information, précise que les Bektachis d'Istanbul s'étaient concertés sur la question du ralliement des Alévis anatoliens et des Bektachis liés à la branche des *çelebi* auprès de Mustafa Kemal, ainsi que sur la nécessité de réformer leur ordre. Cette concertation cachait-elle une opposition aux actions menées en Anatolie par le futur maître de la Turquie moderne ou était-elle tout simplement le signe de l'ignorance dans laquelle on se trouvait à Istanbul des événements de la province : révolution marxiste ou guerre sainte ? On peut supposer que de nombreux Bektachis stambouliotes approuvaient la politique du sultan et n'ont donc pas accueilli d'une manière favorable les tentatives de déstabilisation conduites par un militaire félon. Ainsi, on émettra plusieurs réserves en ce qui concerne la thèse généralement admise par les historiens qui ont vu dans tous les Bektachis des supporters inconditionnels du *gâzî*. On peut citer le cas, qui reste encore quelque peu ambigu, du *şeyh* du couvent de Merdivenköy, Mehmed Tevfik Topal Baba, qui a été, à la fois médaillé pour services rendus aux forces d'Atatürk, et traduit devant les tribunaux de l'indépendance (*İstiklâl mahkemeleri*), devant lesquels comparaissaient les adversaires du nouveau régime[8].

En Anatolie, la guerre d'indépendance a eu le support immédiat du *çelebi* de la ville de Hacı Bektaş, quartier général du Bektachisme, qui a entraîné un grand nombre de disciples à sa suite, et d'une partie de l'Alévisme. Ahmed Cemâleddîn Efendî (1862-1921), dont nous avons déjà parlé, puisqu'il s'était engagé militairement, pendant la première guerre mondiale, au sein d'un détachement composé de derviches (cf. *supra*, p. 132), a rencontré Mustafa Kemal, à Samsun, en Mai 1919, puis l'a accueilli à Amasya, au cœur de l'Anatolie. Malade, il a dû abandonner le combat et s'en est retourné à Hacı Bektaş où le *gâzî* lui a rendu visite, après les congrès d'Erzurum (juillet 1919) et de Sivas (septembre 1919)[9]. Mais la mort a emporté

8) Les seules informations sur la réunion de Rumelihisarı proviennent de A. Gölpınarlı, *Tasavvuf'tan deyimler ve atasözleri*, *op. cit.*, p. 120 ; sur Mehmed Tevfik Topal Baba, voir notre article, "Biographie de Yalvaçlı Hâfız Mehmed Tevfik Baba", dans "Le *tekke* bektachi de Merdivenköy", art. cit., pp. 66-69.

9) A. Celalettin Ulusoy, *Hacı Bektaş Veli ve Alevî-bektaşî yolu*, *op. cit.*, pp. 99-104. Voir aussi Baki Öz, *Kurtuluş savaşında Alevi-Bektaşiler* (Les Alévis et les Bektachis pendant la guerre d'indépendance), 3[e] éd. augmentée, Can Y., Istanbul, 1990.

le *çelebi* avant que la République ne vît le jour. Le fis de Cemâleddîn Çelebi, Veliyüddîn Çelebi, a poursuivi la politique de son père et est devenu député à la Grande Assemblée et ami d'Atatürk[10]. Il est donc clair que Mustafa Kemal avait trouvé un appui important parmi les Alévis anatoliens. Cela nous est encore confirmé par un témoin oculaire qui a rencontré et s'est entretenu avec Cemâleddîn Çelebi entre 1919 et 1920. Celui-ci avait constaté, lorsque Mustafa Kemal était devenu président de la Grande Assemblée nationale, que les Alévis voyaient en lui le *Mehdi* (le messie), le "véritable libérateur" (*hakîkî kurtarıcı*)[11]. Ils ont reconnu derrière les mesures prises par Kemal Atatürk concernant, par exemple, la laïcité ou l'égalité sociale des hommes et des femmes, un retour aux anciennes croyances turques qu'ils avaient toujours défendues au prix de leur vie et de leur honneur. L'esprit de la République a donc incarné pour nombre d'Alévis et de Bektachis le dévoilement des connaissances secrètes qui étaient cultivées dans leurs couvents et leurs "maisons communes" (*cem evi*). Il y en avait donc beaucoup qui songeaient que l'institution des confréries et des couvents, en particulier la leur, ne s'imposait plus puisque les principes de l'ordre étaient devenus, en quelque sorte, textes de lois[12].

### Contre l'effondrement du soufisme

Un autre fait marquant survenu pendant l'occupation étrangère de la ville d'Istanbul (*Mütareke*), est la création, en 1920, d'une nouvelle société secrète qui s'inspirait du soufisme et de la franc-maçonnerie et qui prit le nom de "confrérie de la vertu" (*Tarîkat-i salâhiyye*). A cheval sur les dernières années de l'Empire ottoman et le début de la République, la *Tarîkat-i salâhiyye* a adopté, en général, une attitude anti-gouvernementale et s'en est pris violemment à la nouvelle Turquie, en se faisant notamment le défenseur du califat aboli par Atatürk en 1924[13]. Un des autres noms sous

10) A. Celalettin Ulusoy, *Hacı Bektaş Veli..., op. cit.*, pp. 102-104.

11) Cemal Bardakçı, *Kızılbaşlık nedir* (Que sont les Kızılbaş), Işık basimevi, Istanbul, 1945, p. 61.

12) Ces idées ont été défendues par Ziya Bey dans le journal *Yeni Gün*, le 8 mars 1931; cf. J. K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes, op. cit.*, p. 85.

13) Cf. Tarik Zafer Tunaya, *Türkiye'de siyasal partiler, op. cit.*, II, pp. 576-593 ; Mete Tunçay, Bülent Çukurova, "Tarikat-i Salâhiye Cemiyeti. Ankara İstiklâl Mahkemesince 1925'te mahkum edilmesi ve sonrası" (La société *Tarîkat-i Salâhiye*. Sa condamnation en 1925 par les tribunaux de l'Indépendance d'Ankara et ce qui s'en suivit), *T.T.*, 73, ocak 1990, pp. 40-51 ; "tarîkat-i salâhiyenın gizli kalan noktaları..." (Points qui restent secrets sur la *Tarîkat-i salâhiye*), *Cumhuriyet*, 16 temmuz 1925 et deux bulletins d'informations sur l'"Association turque pour le califat" (*Associazione turca per il Califfato*) publiés dans *O.M.*, V, 1925, pp. 348-349 ; XII, 1932, pp. 400-403. Il est écrit dans cette revue (V, 1925, p. 348) : "La société possédait un règlement où Vahîdeddîn était mentionné avec le titre de serviteur de l'islam, d'assistant du genre humain (*hâdim ül-islâm, gavs ül-enâm*). L'ordre a toujours maintenu le plus grand secret sur ses activités internes ; il a bien sûr un caractère politique et religieux à un moment, et se servira de la religion comme d'un instrument pour parvenir aux buts politiques qu'il caresse; son objectif était d'anéantir la révolution et la République et de rétablir et défendre le califat..."

lesquels elle était encore connue est "Défense des droits du califat" (*Müdafa'a-i hukûk-i hilâfet-i kübrâ*) [14]. On a souvent dit de cette association qu'elle avait été une "franc-maçonnerie islamique", en partie à cause des nombreux points communs tant rituélistiques que symboliques qu'elle avait avec cette société secrète occidentale, mais on n'a pas assez insisté sur le fait qu'elle était beaucoup plus marquée par le Bektachisme et l'hétérodoxie islamique turque. La structure de la *Tarîkat-i salâhiyye* est, somme toute, le fruit d'un étrange syncrétisme dont nous pourrions voir un équivalent persan dans l'*Anjoman-e sa'âdat*, une société maçonnico-soufie dont nous parlerons plus longuement dans le chapitre consacré aux relations entre la franc-maçonnerie et le soufisme. Les principaux dirigeants de la *Tarîkat-i salâhiyye* étaient distribués entre trois classes, selon leur importance : les "trois" (*üçler*), les "sept" (*yediler*), les "quarante" (*kırklar*). Ces nombres sont liés de très près aux traditions populaires anatoliennes et aux croyances des Bektachis et des Alévis[15]. Au sommet de cette hiérarchie se trouvait le dernier sultan, Vahideddîn, qui occupait le rang de "représentant de l'islam" (*islam hâlifesi*). Tous les membres de la société étaient à leur tour répartis en trois classes mystiques qui semblaient correspondre à des degrés de développement spirituel et dont les noms étaient directement empruntés au vocabulaire du soufisme : "classe de la vertu de l'état" (*salâh-i hal sınıfı*), "classe de la vertu du moi" (*salâh-i nefs sınıfı*), "classe de la vertu totale" (*salâh-i tam sınıfı*). Les lieux de réunion, en fonction de leur importance, étaient appelés : *zâviye, dergâh, âsitâne*, — trois termes employés pour caractériser les couvents de derviches de petite, moyenne et grande importance — et les nouveaux membres étaient reçus au terme d'une cérémonie d'initiation, comme chez les francs-maçons et les derviches bektachis[16]. La preuve que cette société se situait entre la confrérie bektachie et la franc-maçonnerie nous est révélée par l'identité des *üçler*. L'un d'entre eux, Hamdî Paşa Kıraz, fondateur du mouvement, aurait appartenu au Bektachisme et un autre, Îsâ Rûhî, à la franc-maçonnerie[17]. Ajoutons que parmi les *Kırklar*, se trouvait le dernier *şeyh* du couvent bektachi de Şâh Kulu, à Merdivenköy, Mehmed Tevfîk Topal Baba[18]. Pourchassés par la République qui a ouvert de grands procès pour les juger[19], les membres de la *Tarîkat-i salâhiyye* ont été contraints de fuir à l'étranger.

14) *O.M.*, V, 1925, p. 348.

15) Voir, par exemple, I. Mélikoff, "Nombres symboliques dans la littérature épico-religieuse des Turcs d'Anatolie", *J.A.*, CCL, 1962, pp. 435-445.

16) Cf. Tarik Zafer Tunaya, *Türkiye'de siyasal partiler, op. cit.*, II, pp. 578-579 ; *O.M.*, XII, 1932, pp. 401-402.

17) D'après Server Revnakoğlu : cf. dossier Tevfîk Topal Baba, Archives Revnakoğlu, A/22. Sur Kıraz Hamdî, voir Mete Tunçay, Bülent Çukurova, "Tarikat-i Salâhiye Cemiyeti...", art. cit., p. 50.

18) Dossier Tevfîk Topal Baba ; cf. Thierry Zarcone, "Biographie de Yalvaçlı Hâfız Mehmed Tevfîk Baba", art. cit., p. 68 et Tarik Zafer Tunaya, *Türkiye'de siyasal partiler, op. cit.*, II, p. 592, qui a publié la liste des "Quarante".

19) Sur ces procés, voir *Cumhuriyet*, 16 temmuz 1925.

Le 30 novembre 1925, la loi concernant la fermeture des couvents fut votée par la Grande Assemblée de Turquie, un an après l'abolition du Califat[20]. Le dernier supérieur de l'ordre bektachi fut obligé de quitter le pays et se réfugia en Albanie où pendant quelques décennies encore la confrérie allait se maintenir en tant qu'institution. Sans nous étendre sur cette question de l'interdiction des ordres de derviches, question qui sort du cadre de cette étude, nous ferons remarquer qu'un grand intellectuel ottoman de ce début de siècle, Mehmed Alî Aynî, celui-là même qui avait applaudi aux victoires du *gâzî* dont il avait fait le porte-bannière de l'islam, publia une défense argumentée et détaillée des confréries, en 1924, un an avant l'interdit qui les frappa. Cette défense des ordres de derviches était insérée dans un des ouvrages consacrés par cet intellectuel à la vie et à la mystique du saint anatolien Hâcı Bayrâm Veli[21]. L'ouvrage qui peut, au premier abord, ressembler à une étude scientifique, est, en fait, une apologie de l'islam et du soufisme turc. Les passages qui nous intéressent sont tirés de deux articles — "Bizdeki tarîkatlar" (Nos confréries), et "Semâ ve devrân" (Danses derviches) —, tous deux publiés dans le journal *İkdâm* en 1921, puis dans un recueil regroupant certains de ses articles, publié en 1923[22], pour être enfin intégrés à son livre sur Hâcı Bayrâm Veli, en 1924.

En 1921, donc, Mehmed Alî Aynî, un des derniers grands intellectuels de la fin de l'Empire ottoman, pétri de culture occidentale et orientale, continuait, dans le sillage d'Ahmed Muhtar, à prendre la défense des confréries vivement critiquées et se donnait pour devoir de convaincre ses lecteurs de l'utilité de ces associations. A cette époque, le danger que les ordres mystiques couraient n'était pas encore très net. Certains pensaient qu'il fallait réduire leur pouvoir et même les détruire, certes, mais personne n'aurait songé à attribué une telle idée au *gâzî* Mustafa Kemal, et surtout pas Mehmed Alî Aynî.

Ce dernier entendait, avant tout, dans son ouvrage, redéfinir le rôle des confréries et des couvents. Il n'était pas sans ignorer que la plupart des critiques qui avaient frappé les ordres de derviches n'étaient pas toutes dénuées de fondement et que certains *şeyh* avaient effectivement failli à leurs devoirs, par incompétence ou, tout simplement, par ignorance. Toutefois, insistait-il, les principes sur lesquels reposent les confréries ne devaient pas

20) Cf. S. Albayrak, *Türkiye'de Din kavgası, op. cit.*, pp. 186-191 ; M. Kara, *Tekkeler ve Zaviyeler, op. cit.*, pp. 327 *sq.* ; K. Kreiser, "Notes sur le présent et le passé des ordres mystiques en Turquie", art. cit.

21) Istanbul, 1343/1924, 149 pages. Une réédition de ce livre en caractères latins et en turc moderne a été faite par les Editions Akabe en 1986, (éd. H. R. Yananlı). Voir aussi les extraits de ce livre cités par İsmail Kara dans *Türkiye'de İslâmcılık düşüncesi, op. cit.*, II, pp. 47-88.

22) Mehmed Alî Aynî, *İntikâd ve mülâhazalar, dinî, felsefî, tasavvufî, ahlâkî ve edebî* (Critiques et observations religieuses, philosophiques, mystiques, morales et littéraires), Istanbul, 1923.

être mis en accusation. Il a écrit, par exemple, qu'"appartenir à un ordre soufi ne signifiait pas qu'il fallait prendre place dans le *tekke* et boire de la soupe" — formule consacrée par des siècles de tradition et image de l'immobilisme de ces sociétés — ; de même, il remarquait qu'il n'est pas juste de soutenir que les *tarîkat* avaient conseillé à leurs membres de rompre tous leurs liens avec le monde :

> Quelle que soit la confrérie (*tarîkat*) [...] il n'existe pas de serment du genre "je m'échapperai du monde, je me contenterai seulement d'une bouchée de pain (*lokma*) et du manteau de soufi (*hırka*)[23].

Les danses derviches ont été aussi sévèrement critiquées par ceux qu'il nomme les docteurs du *zâhir*, "docteurs des sciences non secrètes" (*zâhir ulemâsı*) — par opposition à la science ésotérique (*batin*) —, c'est-à-dire les religieux non soufis. Mehmed Alî Aynî a jugé nécessaire de s'expliquer sur ce qu'est exactement la danse soufie, mais il n'a pas manqué de nous rapporter également l'opinion de ses adversaires, comme on peut le lire dans le passage suivant :

> Vraiment, pourquoi certains individus s'assemblent, à certains moments précis, crient en disant *Hay* ou *Hu*, forment un cercle, [en position] debout, puis tournent, se penchent en avant, en arrière, de droite à gauche, frappent des mains, jouent du tambour, de différents *sâz*, ainsi que du *ney* ? Ce ne sont là que des jeux et des divertissements (*lehv ü la'b*), et il est juste de considérer comme hérétiques ceux qui se conduisent de cette façon et assistent à cette manifestation[24].

Aynî a ajouté que les "fanatiques" qui se faisaient une telle opinion de la danse des derviches étaient allés plus loin et avaient même encouragé la destruction des couvents d'Istanbul[25]. Les ignorants voyaient là, disait-il, de simples danses (*raks*), et non des excercices soufis (*semâ, devrân*). Aynî a fourni alors à ses lecteurs de longues explications enthousiastes où la danse des derviches était présentée comme un exercice divin, en aucun cas comparable à une danse vulgaire. Quant à cette dernière, elle était dépeinte de la façon la plus noire :

> On éprouve réellement, et sans aucun doute, un profond plaisir lorsque l'on prend dans ses bras un être ravissant aux cheveux parfumés, exhalant un parfum qui cause l'ivresse et la concupiscence, lorsque l'on se tient sein contre sein, que l'on tourne et que l'on se trémousse dans un lieu chaleureux, décoré et illuminé, mais c'est un plaisir dia-

23) Mehmed Alî Aynî, *Hâcı Bayrâm Velî*, *op. cit.*, pp. 69-70.

24) *Id.*, p. 73. La danse derviche décrite ici n'est pas celle des *Mevlevî* qui est bien connue des voyageurs occidentaux, mais la danse pratiquée généralement par les *Rufâî*, les *Kâdirî* et certains *Halvetî*.

25) *Ibid.*

> bolique et sans intérêt, car il cache de nombreux vices, tels la jalousie, l'avidité, l'envie, la haine, la vengeance, la perfidie et la malice, qui rongent et rabaissent l'homme. Des actions affreuses et honteuses, et parfois même le crime, peuvent en être la conséquence. Evidemment, on trouve tout ceci de façon diverse dans les romans européens[26].

Les danses des derviches sont l'opposées de celles-ci, continue Aynî : elles ont pour objectif la purification de l'homme qui peut s'y enivrer à l'aide du plus doux des parfums, celui de l'amour de Dieu. La pratique prouve, dit-il, que des mouvements bien définis, accomplis de façon régulière et conformément à des règles précises peuvent éveiller un sentiment spirituel chez l'homme. Les grands fondateurs de confréries le savaient et ont donc enseigné la danse. Par ailleurs, le plus grand secret des derviches est d'avoir compris que tout dans l'univers est circulaire ; le mouvement au moyen duquel Dieu a créé le monde, la marche des étoiles, etc. "Comment est-il possible de blâmer une danse spirituelle qui rapproche ainsi l'homme de Dieu ?" concluait-il[27].

Ce penseur reconnaît que la confrérie constituée par le mystique Hâcı Bayrâm Velî a assuré la transmission de cet enseignement. Il n'est pas hors de propos de noter que, par la suite, Aynî a continué à s'intéresser aux successeurs de ce mystique, ainsi qu'à certaines branches de l'ordre *bayrâmî*, telles la *Melâmiyye* et la *Celvetiyye*. Mehmed Alî Aynî n'appartenait, que nous sachions, à aucune confrérie, mais il entretenait des relations très cordiales avec les derviches et les intellectuels mystiques. Nous connaissons, en particulier, la profonde amitié qui le liait au *melâmî* Brusalî Mehmed Tâhir, auteur d'une encyclopédie bio-bibliographique, bien connue des spécialistes, sur les grands hommes de l'Empire[28], et auteur de plusieurs monographies consacrées à des soufis arabes et turcs.

Ces réflexions de Mehmed Alî Aynî se situaient à un tournant de l'histoire du soufisme en Turquie. Après 1925, les confréries furent interdites par la jeune République turque et disparurent, ou rentrèrent dans la clandestinité. Mehmed Alî Aynî se tut ; mal lui en aurait pris d'aller contre les mesures adoptées. On sait la sévérité des lois kémalistes envers tout ce qui pouvait s'apparenter, de près ou de loin, à une forme de réaction religieuse. Doit-on penser que pour cet intellectuel musulman déçu, car il faut le rappeler, Aynî avait cru voir dans Mustafa Kemal Atatürk le défenseur de l'is-

26) *Id.*, p. 71.

27) *Id.*, p. 78. Aynî écrit dans un autre ouvrage (*Ismail Hakkı, philosophe mystique*, Paris, 1933, p. 79) : "Il n'en est pas de même des profanes, leurs chants n'animent pas les cœurs, surtout dans l'allégorie. Leur voix manque de chaleur, n'exalte point l'âme des gens de cœur. Peut-être cueille-t-elle les passions des frivoles. Tandis que le but suprême est d'exalter l'âme et de dompter les passions".

28) Cf. Ali Kemali Aksüt, *Profesör Mehmet Ali Ayni, hayatı ve eserleri*, *op. cit.*, pp. 466-467.

lam, que le plus important était, somme toute, de préserver l'"esprit" du soufisme, puisque l'institution avait été abolie ? Après cet événement, Mehmed Alî Aynî a continué à écrire, en turc et en français, mais il s'est contenté de composer des vies de soufis, sans jamais plus s'intéresser, semble-t-il, aux destinées des confréries. Son intérêt pour la mystique a même pris parfois une teinte nationaliste. Il avait avoué, par exemple, en 1923, que le manque de livres publiés par les Turcs sur leur littérature, leurs philosophes et leurs saints — entendons leurs soufis — était un grave lacune dans la culture nationale[29].

On peut donc principalement retenir de ce chapitre que de nombreux derviches stambouliotes et anatoliens ont participé activement à la guerre d'indépendance, que ce soit sur le terrain, comme les Alévis qui se sont enrôlés dans l'armée de libération, ou dans la capitale ottomane où ils ont pris part, avec les membres d'autres confréries, à des actions secrètes. Mais leurs motivations n'étaient pas identiques. On sait que la guerre d'indépendance qui a été présentée dans ses débuts, par beaucoup, et même par Mustafa Kemal lui-même, comme une "guerre sainte" visant à délivrer le pays des infidèles et à rendre tout son pouvoir au sultan, a gagné le concours de nombreux religieux et derviches. Mais les soufis restaient globalement divisés selon leurs attaches politiques quant à l'action de Mustafa Kemal. Quelques points restent encore obscurs, faute d'une documentation suffisante, en particulier pour ce qui est de la position occupée par les Bektachis stambouliotes qui se sont rassemblés et concertés pour discuter de l'engagement des Alévis d'Anatolie auprès de Mustafa Kemal. Il est probable que certains *tekke* d'Istanbul avaient choisi la neutralité, alors que d'autres appuyaient le régime officiel. Pourtant, nous savons aussi que le chef du couvent de Merdivenköy, absent à la réunion citée ci-dessus, avait apporté son aide aux indépendantistes et avait même été "médaillé". Il prenait rang avec d'autres derviches de renom — le *şeyh* du *dergâh kâdirî* de Hâtûniye à Eyüp et celui du *tekke* ouzbek de Sultantepe à Üsküdar par exemple — parmi les héros de la guerre d'indépendance. Par une politique habile, Mustafa Kemal avait su rallier à sa cause des soufis de croyances opposées, tels les *Nakşibendî* d'Anatolie orientale et les Alévis. Toutefois ce statagème n'a duré que le temps nécessaire au *gâzî* pour asseoir solidement son pouvoir. Lorsque ses desseins réels furent dévoilés, et, surtout, après l'abolition du califat et la promulgation des lois sur la laïcité, les ordres de derviches orthodoxes et les docteurs de la religion lui devinrent franchement hostiles. Ils allaient grossir les rangs des ennemis de la République.

29) *Millî ma'ârifımız için bu pek mühim bir noksandır* ; Mehmed Alî Aynî, *Şeyh-i Ekber niçin severim*, *op. cit.*, p. 6. Cette remarque est absente dans la traduction française de l'ouvrage. Ailleurs, parlant d'un autre mystique turc, İsmâ'îl Hakkı, il écrivait : "cette étude d'İsmâ'îl Hakkı est un grand triomphe et fait honneur à la littérature nationale turque" ; cf. "İsmail Hakkı", *Proceedings of the Sixth International Congress of Philosophy*, Cambridge, 1926, p. 609.

Seuls les Alévis ont applaudi aux réformes sur la laïcité, ainsi que certains bektachis stambouliotes. Constamment critiquées, les confréries mystiques n'étaient plus protégées, peu avant leur interdiction, que par quelques intellectuels qui, tel Mehmed Alî Aynî, rappelaient la grandeur de cette forme de sociabilité, son apport culturel à la civilisation ottomane et sa dimension morale et spirituelle. Abolis en 1925 pour plusieurs raisons, dont la principale, plutôt le détonateur, est sûrement la révolte de Şeyh Sa'îd au Kurdistan, les ordres mystiques musulmans ont disparu en Turquie. Certains allaient survivre dans la clandestinité, d'autres devaient s'éteindre à tout jamais.

# IV

# LES DÉBUTS DE LA FRANC-MAÇONNERIE EN ORIENT ISLAMIQUE : UN VECTEUR DE LA MODERNITÉ

**La franc-maçonnerie et les francs-maçonneries : structure et idéologies — La franc-maçonnerie des Européens ; une ouverture timide sur le monde islamique (1738-1858) — La franc-maçonnerie comme interface entre Orient et Occident (1858-1890) — Un regard sur la franc-maçonnerie dans le reste de l'Empire (Smyrne, Salonique, les provinces arabes) et Istanbul comme relais maçonnique vers l'Iran**

> ... 30 ou 40 personnes silencieusement rangées le long des murs d'une chambre tapissée en noir, ou en vert, distinguées elles-mêmes par des habits singuliers, et ne parlant qu'avec permission, raisonneront sagement sur tout objet proposé. Faites tomber les tapisseries et les habits, éteignez une bougie de neuf, permettez seulement de déplacer les sièges : vous allez voir ces mêmes hommes se précipiter les uns sur les autres, ne plus s'entendre, ou parler de la gazette et des femmes ; et le plus raisonnable de la société sera rentré chez lui avant de réfléchir qu'il a fait comme les autres. (Joseph de Maistre)*

La franc-maçonnerie n'était pas absente de l'Orient ainsi que nous l'avons signalé à plusieurs reprises dans les précédents chapitres, sans cependant nous étendre davantage sur ce point (voir *supra* pp. 99-100). Elle aurait même été introduite très tôt dans l'Empire ottoman, une vingtaine d'années seulement après sa restructuration en Angleterre, en 1717, à une époque où cette forme de sociabilité commencait à peine à se répandre en Europe. Ainsi, ce qui fait la difficulté d'une étude de la franc-maçonnerie en Turquie, c'est la richesse de son histoire puisqu'on la voit constamment présente, dans l'ombre ou sur la place publique, surtout dès le milieu du XIX$^{e}$ siècle. De plus, l'Empire ottoman n'est en rien comparable à des pays comme les Indes anglaises ou l'Afrique du Nord, par exemple, où la franc-maçonnerie ne s'était implantée qu'avec une certaine lenteur parmi les

*) "Mémoire au Duc de Brunswick" (1782), publié par Jean Rebotton, dans *Ecrits maçonniques de Joseph de Maistre et de quelques-uns de ses amis francs-maçons*, Editions Slatkine, Genève, 1983, p. 100.

autochtones. Au contraire, en Turquie, la présence depuis des siècles de minorités chrétienne et juive a constitué un terrain fertile et comme une tête de pont — d'aucuns ont dit un "cheval de Troie" — favorisant l'expansion de l'ordre parmi les populations musulmanes. Les premières loges ne rassemblaient guère, en effet, que des étrangers et des minoritaires. Mais les débuts de l'histoire de la franc-maçonnerie en Orient ne seront pas l'objet essentiel de cette étude et nous nous contenterons de ne donner que des indications d'ordre historique sur cette première période qui est allée jusqu'au milieu du XIX[e] siècle. Vue sous l'angle d'une histoire intellectuelle de la Turquie moderne, c'est surtout l'époque à partir de laquelle les penseurs musulmans ont commencé à s'affilier à cette "confrérie" occidentale qui nous intéresse. Elle se présente donc comme la suite logique de l'étude que nous avons consacrée dans les chapitres précédents aux relations entre les confréries soufies et les libéraux ottomans, puis les Jeunes Turcs. Au cours de ces deux périodes historiques clés de la Turquie moderne, les *Tanzîmât* (1839) et la révolution jeune-turque (1908), la franc-maçonnerie a été constamment présente auprès des intellectuels et des soufis, et elle a même accompagné les acteurs du renouveau, soit jusqu'au pouvoir, soit dans l'exil. Pour plusieurs raisons que nous aborderons plus loin, les réformateurs turcs ont trouvé dans cette association une idéologie nouvelle adaptée à leurs besoins et un vecteur de la modernité, mais surtout une structure de sociabilité qui ne devait pas les dépayser et qui allait même apparaître à certains d'entre eux comme le pendant en Occident de leurs ordres mystiques ; ce sur quoi ils n'avaient pas tort lorsque l'on sait ce qu'a été l'histoire et le rôle de la franc-maçonnerie en Europe. Derrière sa dimension philosophique et politique, cette organisation a toujours été — dimension que les chercheurs négligent trop souvent — une organisation initiatique avec ses rites et ses cérémonies, véhiculant, d'une manière dissimulée, si l'on veut, une idéologie hermétique (le *Corpus Hermeticum*) d'origine judéo-chrétienne fondée sur le symbole. C'est dire que cette nouvelle société que les Occidentaux avaient introduite au Levant, et jusque dans les provinces arabes de l'Empire, n'était pas la plus simple des choses, mais une association d'une complexité telle que l'intelligence de son histoire et de son adaptation au monde musulman échapperait immanquablement à qui ne disposerait pas d'une connaissance de ce qu'elle fut et a représenté dans le milieu où elle est apparue pour la première fois. Plusieurs rappels historiques s'imposent donc.

**La franc-maçonnerie et les francs-maçonneries : structure et idéologies**

En Occident, en Angleterre et en France surtout, la franc-maçonnerie est déjà une question épineuse que l'on n'aborde pas, et sur laquelle on ne travaille pas, avec facilité. Elle est restée trop longtemps inconnue, ou mal

connue, cela malgré les myriades d'ouvrages qui lui ont été consacrés, mais dont le ton était soit celui de l'apologie, soit celui du pamphlet. Les raisons de la rédaction de ces ouvrages étaient rarement le pur intérêt scientifique, et lorsqu'ils se présentaient comme scientifiques, il manquait alors à leurs auteurs une solide formation en histoire ou dans une quelconque des sciences sociales. Depuis peu, quelques ouvrages brillants ont comblé ce vide et resteront dans les recherches à venir des modèles à suivre et à développer[1].

S'il fallait essayer en quelques phrases de résumer ce que recouvre exactement le concept de franc-maçonnerie en tentant de rester le plus clair possible, alors il faudrait, en premier lieu, remarquer que l'ordre est, en fait, la combinaison de deux choses très distinctes, que la force du temps et les intérêts des maçons ont fini dans bien des cas par associer, au point d'en faire les deux faces d'une seule et même médaille ; une structure (rituel, discipline, etc.) et une idéologie. Ajoutons à ce premier essai de définition que la structure peut se faire le réceptacle d'idéologies variées, parfois divergentes, voire opposées, et nous pourrons alors poser le problème non pas de *la* franc-maçonnerie mais, ce qui est fondamental, *des* francs-maçonneries. On peut en effet constater que les "maçons rationalistes" se sont employés à éliminer plusieurs éléments du rituel qu'ils jugaient dépassés et sans intérêt, alors que les adeptes "traditionalistes" ont réhabilité certaines pratiques abandonnées ou se sont faits un devoir de conserver coûte que coûte les rituels d'origine. Les francs-maçons ne sont donc pas tous les mêmes, ou plutôt, disons qu'ils se séparent sur certains points, mais ils n'en restent pas moins actifs à l'intérieur d'une structure qui, elle, ne présente pas de différences fondamentales, sauf dans certains cas, celui des rites. Avant de discuter ce point dans le détail, précisons que si les rites existent en grand nombre chez les francs-maçons — le rite étant le rituel qui codifie le déroulement de la réunion au cours de laquelle les maçons se rencontrent —, cinq d'entre eux environ ont été utilisés de manière continue. Or ceux-là ne sont, en fait, que des variations à partir d'un modèle unique. Le thème étant celui de la construction du temple de Salomon, image de la construction de l'homme, le rituel a puisé dans la terminologie des milieux corporatistes et des bâtisseurs et se compose, en nous résumant, d'une phase initiale appelée "ouverture des travaux", d'une cérémonie de récep-

1) On peut citer, selon l'ordre de l'année de parution, et en indiquant les pages où les problèmes méthodologiques de l'histoire de la franc-maçonnerie ont été abordés : Aldo Alessandro Mola, *Storia della Massoneria dall'Unita alla Republica*, Bompiani, Milano, 1976, pp. 643-652 ; Gérard Gayot, *La franc-maçonnerie française*, textes et pratiques (XVIII$^e$-XIX$^e$ siècles), Gallimard, Paris, 1980 ; José A. Ferrer Benimeli, *Masonería española contemporánea*, I, 1800-1868, Siglo Veintuno Editores, Madrid, 1980, pp. 12 *sq.* ; Ran Halévi, *Les loges maçonniques d'ancien régime. Aux origines de la sociabilité démocratique*, Librairie Armand Colin, Paris, 1984 ; David Stevenson, *The Origins of Freemasonry. Scotland's Century 1590-1710*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, p. 2.

tion ou de passage de grade, ou d'un exposé libre présenté par un membre de l'ordre, enfin d'une "fermeture des travaux". La structure de base de la franc-maçonnerie est donc un élément d'une certaine stabilité si on la compare à l'idéologie maçonnique qui a connu, elle, des interprétations diverses. Ce point sera à prendre en considération dans la mesure où ce sont plusieurs franc-maçonneries qui ont pris pied en Orient, et il importera d'étudier quelles étaient leurs interprétations du fait maçonnique pour saisir les nuances de leur relation à l'islam, aux musulmans et au pays.

Avant de signaler plus précisément ce qui distingue les diverses francs-maçonneries, on parlera de ce qui a constitué leur unité. Les éléments essentiels de l'ordre sont apparus en Ecosse à la fin du XVI[e] et au début du XVII[e] siècle dans le milieu des corporations, ce qui a conféré à la franc-maçonnerie une terminologie inspirée par le métier (craft) des tailleurs de pierres ; équerre, compas, fil à plomb, grand architecte de l'univers (pour Dieu), grade d'apprenti, de maître, etc. De nombreuses légendes ont été empruntées à l'époque médiévale et au fond culturel des religions judéo-chrétiennes, particulièrement à l'histoire de la contruction du temple de Salomon telle qu'elle est rapportée par la Bible (Rois 1, 5-6). Mais l'ensemble de ces éléments ont été repensés et ont acquis une nouvelle signification au cours de la Renaissance[2]. C'est principalement la philosophie néoplatonicienne, redécouverte à cette époque, en Italie, qui a laissé des traces claires et distinctes dans la symbolique maçonnique à travers force hiéroglyphes et emblèmes. Le néoplatonisme a pénétré les rites maçonniques surtout à travers l'hermétisme et la tradition alchimique, cette dernière étant puissante en Ecosse. L'idée principale était que l'homme pouvait comprendre le monde qui l'entourait et qu'il pouvait le transformer, faisant pencher les pouvoirs de la nature à son avantage. L'influence indirecte d'un penseur non moins important qui était vraiment un homme de la renaissance, l'italien Giordano Bruno, est notable[3]. C'est dans ce fonds culturel qu'ont été moulés les rites de la franc-maçonnerie, lesquels se sont maintenus jusqu'à aujourd'hui à travers les symboles, lors même que la doctrine s'éloignait de ce qu'elle avait été aux origines et qu'elle se trouvait en contradiction avec l'esprit qui avait préludé à la naissance de ses structures.

Un autre détail qui mérite d'être relevé est le rapport de la franc-maçonnerie à un Orient biblique qui lui aurait donné son esprit et ses rituels. La légende bien ancrée selon laquelle les Templiers aurait ramené avec eux, à leur retour de Palestine, certains secrets acquis en Terre Sainte, a traver-

2) Cf. David Stevenson, *The Origins of Freemasonry. Scotland's Century 1590-1710, op. cit.*, pp. 7, 24. Voir aussi, Paul Naudon, *Les origines religieuses et corporatives de la franc-maçonnerie*, Dervy Livres, Paris, 1964.

3) Plusieurs chapitres concernent ce point important, (généralement manquant dans les histoires de la franc-maçonnerie), dans l'ouvrage de David Stevenson, *The Origins of Freemasonry. Scotland's Century 1590-1710, op. cit.* ; voir en particulier pp. 77-79, 85-86.

sé les siècles jusqu'à nos époques. L'idée que l'Egypte, la Chaldée et ses mages, les habitants de la Palestine, descendants supposés des bâtisseurs, etc., étaient dépositaires d'un enseignement dont l'Occident avait hérité, reste l'un des principaux éléments de la mythologie maçonnique et occupe une place notable dans l'inconscient collectif de beaucoup de maçons. Ce détail a son importance car, comme nous le verrons plus loin, dans le discours des francs-maçons étrangers établis dans l'Empire ottoman, la rencontre réelle avec cet Orient, cultivée jusqu'ici dans leur imaginaire, allait inspirer nombre de conduites et de réflexions. Ainsi que l'écrit une historienne du dix-huitième siècle, "l'Orient est avant tout une convention, un espace sacré tracé par les francs-maçons, le cadre imaginaire de leurs "travaux" qui assure le dépaysement nécessaire à leur liberté de penser, lieu de sagesse, loin de toute censure politique ou religieuse. Les clivages d'ordre "profane" sont momentanément oubliés au profit d'une harmonie retrouvée ; c'est du moins ce qu'évoque l'Orient dans la symbolique maçonnique (...) La légende du temple de Salomon est au cœur de l'Orient biblique des francs-maçons..."[4]. L'ordre apparaît vraiment comme "une forme statique du voyage en Orient"[5].

Une fois la franc-maçonnerie implantée en Europe, en France surtout, ses membres ont developpé des hiérarchies de hauts grades — souchées sur la structure de base en trois grades (apprenti-compagnon-maître) —, qui ont rapidement essaimé dans tous les pays avoisinants et même en Angleterre. Dès le début du XIX$^{e}$ siècle plusieurs systèmes de hauts grades ont été fixés ; il s'agissait de rites aux noms évocateurs appelés : "rite écossais ancien et accepté" en 33 degrés, de loin le plus répandu sur le continent, puis le système anglais de "l'arche royale de Jérusalem", enfin le "rite écossais rectifié" en 6 degrés, dévolu à une maçonnerie mystique et religieuse (catholique)[6]. Les hauts-grades étaient généralement communiqués dans des assemblées qui doublaient les "loges", ne rassemblant que les maçons qui avaient été exaltés dans ces grades, et que l'on nommait "chapitre". C'est surtout le "rite écossais ancien et accepté" qui a été largement répandu dans le Levant et l'on a pu découvrir avec surprise des musulmans revêtus du grade chrétien de rose-croix (18$^{e}$ degré).

Le commun se représente généralement le franc-maçon comme un anticlérical forcené, positiviste à l'excès et ennemi des jésuites. C'est l'image que nous en a laissée la France de la Troisième République et celle-

4) Marie Cécile Revauger, "Franc-maçonnerie et orientalisme en Grande Bretagne", *Dix-huitième siècle*, la franc-maçonnerie, 19, 1987, p. 22.

5) Bruno Etienne, "L'Egyptomanie dans l'hagiographie maçonnique : avatars de l'orientalisme", dans *D'un Orient à l'autre*, Ed. du CNRS, CEDEJ, Paris, 1991.

6) Cf., par exemple, Paul Naudon, *Histoire et rituels des hauts grades maçonniques*, Dervy Livres, Paris, 1966 ; Christofer Haffner, "Structure in Freemasonry", *Charter-Cosmo Transactions*, Hong Kong, vol. 5, XXX, pp. 18-40.

ci n'est pas vraiment fausse. Il faut toutefois indiquer que ce n'était là que la représentation populaire de ce que la franc-maçonnerie avait pu incarner à un moment de son histoire, et pour une zone géographique spécifique, l'Europe latine, et surtout la France. Au début du XVIII[e] siècle, il en allait tout autrement et la franc-maçonnerie présentait alors un aspect qui pourrait surprendre. Elle avait, en France, l'allure d'un confrérie chrétienne, et se trouvait en bons termes d'ailleurs avec les confréries de pénitents — plusieurs maçons possédaient même les deux affiliations[7]. De plus, elle recrutait une bonne part de ses effectifs dans la noblesse et dans la grande bourgeoisie. Si les confréries de pénitents étaient plutôt des groupements de laïcs qui puisaient leurs pratiques aux sources de la dévotion et de la sensibilité baroque, et la loge maçonnique un cénacle où émanait l'optimisme humaniste du siècle, toutes deux représentaient cependant, comme l'a écrit Maurice Agulhon, "une vie d'association fraternelle, de club, d'hommes philanthropes et bons vivants"[8]. La proximité de ces deux formes de sociabilité, l'une centrée vers la pratique religieuse, l'autre vers les plaisirs de la vie sociale, ne laissait absolument rien présager des destinées futures de la franc-maçonnerie.

Ces destinées, il importe de les commenter brièvement autour des quelques événements qui ont marqué son histoire et, par ricochet, l'histoire des loges implantées en Orient. En 1717, apparut la première fédération de loges en Angleterre, embryon de la future Grande Loge qui naquit en 1813, et l'on édita, en 1723, les *Constitutions d'Anderson*, charte de la franc-maçonnerie où étaient spécifiés les devoirs et les qualités des membres de l'ordre. Précisons quel était l'article premier de cette constitution, eu égard aux disputes que ce point du credo maçonnique a engendrées par la suite, chez les francs-maçons du monde musulman :

> Un maçon est obligé, de par sa tenure d'obéir à la loi morale ; et s'il comprend bien l'Art, il ne sera jamais Athée stupide ni libertin irréligieux. Mais quoique dans les temps anciens les Maçons fussent tenus dans chaque pays d'être de la religion quelle qu'elle fût de ce pays ou de cette Nation, il est néanmoins considéré maintenant comme plus convenable de les astreindre seulement à cette Religion sur laquelle tous les hommes sont d'accord, laissant à chacun ses propres opinions ; c'est-à-dire d'être Hommes de bien et loyaux ou Hommes d'Honneur et de Probité, quelles que soient les dénominations ou confessions qui puissent les distinguer.

Et on lit, plus loin, dans la partie historique de ces mêmes constitutions: "Adam, notre premier parent, créé à l'image de Dieu, le Grand Archi-

7) Cf. Jean-Louis Darcel, "Des pénitents noirs à la franc-maçonnerie : aux sources de la sensibilité maistrienne", dans *Cahiers d'études maistrienne*, 5-6, Les Belles Lettres, Paris, 1980, pp. 69-95.

8) *Pénitents et francs-maçons de l'ancienne Provence*, Fayard, Paris, 1968, p. 208.

tecte de l'Univers..."[9]. Il n'était pas difficile de reconnaître dans ce credo la religion naturelle ou universelle des penseurs éclairés du siècle des Lumières, Voltaire, Montesquieu, le chevalier Ramsay. Bien que souvent révisé par les Anglais comme par les autres franc-maçonneries étrangères, ce passage est resté le texte majeur de référence de l'ordre.

La première loge de franc-maçons a été créée en France en 1725 et la réponse de l'Eglise ne s'est pas faite attendre. En 1738, le Pape Clément XII fulmina la bulle *In eminenti apostolatus specula* qui interdisait sous peine d'excommunication de rallier la société des "liberi muratori" ou francs-maçons. Mais le parlement de Paris ne ratifia pas la bulle qui ne fut donc pas appliquée dans le Royaume. En 1751, Benoit XIV renouvela la condamnation et fulmina la bulle *Providas romanorum pontificum.* A côté des nombreuses raisons politiques non exposées, le texte entendait condamner l'indifférence de l'ordre en matière de religion et l'obligation du serment prêté sur les Saintes Ecritures de garder un secret inviolable[10]. Alors que dans d'autres pays catholiques, en Toscane, à Rome, en Espagne, au Portugal, à Avignon et dans le Comtât Venaissin, les maçons ont été pourchassés, en France, leurs assemblées posaient la question du droit d'association et de réunion, et ce fut, là, l'une des raisons de leurs ennuis. En revanche, les maçons de l'Empire ottoman subirent, dans la première moitié du XVIII[e] siècle, les conséquences de cette condamnation.

L'année 1773 vit se constituer, en France, sur les débris d'une Grande loge et de groupes indépendants, le Grand Orient de France, la première grande obédience nationale dont le rayonnement allait s'étendre bien au-delà des frontières du Royaume. Les malaises de la société d'ancien régime, à la fois politiques, sociaux et religieux, se reflétaient dans les loges maçonniques malgré leur idéal d'égalité et de fraternité, et, à la veille de 1789, la haute noblesse suivie peu après par la grande bourgeoisie délaissa ce mode associatif qui avait perdu son caractère mondain. Il reste cependant qu'un antimaçonnisme politique et religieux attribua à l'ordre la principale responsabilité dans la révolution, sur la base de ses sympathies pour les premières réformes. Pendant longtemps, jusqu'à récemment, la franc-maçonnerie fut accusée, en Europe comme en Orient, de fédérer les révolutionnaires, de favoriser les complots et d'encourager la chute des souverains[11]. L'après-révolution a marqué en France le début de la lutte entre l'Eglise et la franc-maçonnerie ; cette dernière est allée en se durcissant

9) Cité dans l'article "Architecte de l'Univers (Grand)", du *Dictionnaire de la franc-maçonnerie*, (éd. Daniel Ligou), PUF, 1987, p. 65.

10) Sur les raisons de la publication de ces deux bulles, voir Pierre Chevalier, *Histoire de la franc-maçonnerie française*, Paris, 1974, I, 1725-1799, pp. 35-39 et Alec Mellor, *Nos frères séparés, les francs-maçons*, Mame, Paris, 1961, pp. 135 *sq.*

11) Sur le rôle de la franc-maçonnerie pendant la révolution française, voir P. Chevalier, *Histoire de la franc-maçonnerie française, op. cit.*, I, 1725-1799, pp. 325-360.

jusqu'à la Troisième République.

Tolérée politiquement par la société du XVIII<sup>e</sup> siècle, la franc-maçonnerie française était devenue légale sous le Consulat ; elle était la seule association autorisée et, le despotisme napoléonien aidant, elle attira, en vertu de ses principes de liberté et d'égalité, tous les mécontents, et pénétra malgré elle sur la scène politique[12]. Cette époque a vu aussi la nomination à la grande maîtrise du Grand Orient du prince Louis, symbole de la tutelle impériale. Elle fut suivie par la réception dans les mystères de l'ordre de nombreux dignitaires et grands officiers de l'Empire. On peut dater de 1865, la première grande fracture dans la franc-maçonnerie française qui a opposé l'esprit de l'ordre ancien et celui qui allait inspirer le nouveau jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle. L'association était devenue politique, philosophique — au sens des Lumières —, et ses adeptes s'étaient faits les chantres du positivisme scientifique et de l'anticléricalisme. Jusqu'en 1877, les partisans de deux idéologies maçonniques, au moins, les tenants du grand architecte de l'univers et ceux de la liberté de conscience, se sont déchirés et ont entraîné une révision des constitutions de 1849 sur la question de la croyance en Dieu et en l'immortalité de l'âme, question dont les conséquences ont été très graves, tant sur l'avenir de l'ordre en Europe que sur les positions que la maçonnerie française occupait dans le monde musulman. Ainsi que l'écrit Pierre Chevalier, en ce qui concerne le convent de l'ordre tenu en 1865, "trois tendances se partageaient les frères ; les premiers voulaient le maintien pur et simple des affirmations traditionnelles sur Dieu et n'admettaient pas que l'on voulût recevoir les négateurs de ces thèses dans l'ordre, les seconds, qualifiés de "tolérants absolus", maintiennent les principes fondamentaux sans les croire indispensables mais, par respect pour la liberté de conscience, acceptent dans l'ordre ceux qui les combattent, même les athées les plus francs (...) les derniers enfin remplacent sans ambages Dieu et l'âme immortelle par la morale indépendante..."[13] A l'issue du convent de 1877, la tendance antidéiste fut victorieuse ; la croyance en Dieu et en l'immortalité de l'âme cessèrent d'être obligatoires. La principale conséquence fut la rupture des relations entre la Grande Loge d'Angleterre fidèle aux principes traditionnels de l'ordre et le Grand Orient de France accusé de trahison envers l'esprit de la maçonnerie.

La fin du XIX<sup>e</sup> et le début du XX<sup>e</sup> siècle constituèrent pour le Grand Orient de France une très riche expérience politique, sans pour autant la surestimer, où la réalisation de son programme devait se concrétiser à tra-

12) P. Chevalier. *Histoire de la franc-maçonnerie française, op. cit.*, II, 1800-1877, chapitre "l'article 291 du code pénal".

13) P. Chevalier. *Histoire de la franc-maçonnerie française, op. cit.*, II, 1800-1877, chapitre "la révision de la constitution (1865) et la Grande Maitrise du Général Mellinet".

vers une action sur l'Etat et sur l'appareil administratif. Les maçons ont été nombreux sous les gouvernements socialistes, dans les cabinets ministériels et jusque dans les fauteuils des ministres. On n'ignore pas la lutte de la franc-maçonnerie contre les congrégations et son désir de voir se réaliser la séparation de l'Eglise et de l'Etat, ce qui fut chose faite en 1905. Mais les maçons s'imposèrent également comme les défenseurs de l'école publique et de la laïcité[14].

Ce bref panorama purement événementiel de l'histoire de la maçonnerie française nous montre combien les idéaux de l'ordre ont pu évoluer au fil des années. De même, la composition sociale des loges nous enseigne que l'ordre a attiré, selon les époques, une clientèle très différente. Si l'on trouvait encore des religieux, malgré la condamnation pontificale, jusque dans les années 1850, ces derniers ont totalement disparu ensuite, comme l'aristocratie et la grande bourgeoisie après 1789. Les maçons de l'Empire et de la Troisième République sont d'autres hommes. La franc-maçonnerie française a été très influente dans l'Empire ottoman, ce qui explique pourquoi nous nous sommes attardés longuement sur les grands moments de son histoire en France. On ne saurait passer sous silence cependant le fait que si la franc-maçonnerie a été un des vecteurs des Lumières au XVIII^e^ siècle, elle a également rassemblé autour d'elle les représentants des principaux courants qui s'y opposaient. Et ce phénomène s'observe clairement en France où l'on pouvait discerner deux idéologies maçonniques opposées se disputer une structure de sociabilité. Un grand nombre de fausses évaluations, tant en histoire qu'en philosophie, tiennent pour une grande part à ce que le XVIII^e^ siècle a été beaucoup trop rapidement, et sans réserve aucune, identifié au siècle des Lumières. Ainsi que l'a signalé le philosophe Yvon Belaval, "Le XVIII^e^ siècle n'a été le siècle des Lumières que par une généralisation après coup. Les Lumières ont été une mode comme, après la dernière guerre, l'existentialisme. Cette mode a duré de 1748 à environ 1765. Le siècle la dépasse de beaucoup par sa diversité et sa profondeur. Il y a des courants religieux qui continuent, des courants sous-terrains (...) il y a des problèmes insolubles à qui ne voit que les Lumières, et rien que les Lumières"[15]. Exportée d'Angleterre, la franc-maçonnerie, qui était née dans un milieu anglican, a subi quelques transformations de la part des maçons catholiques qui ne se satisfaisaient pas du simple déisme. Le rite écossais rectifié (deuxième moitié du XVIII^e^ siècle) qui n'a fait, du reste, aucun prosélyte en terre non chrétienne, a été la création de maçons spiritualistes désireux de se replonger aux sources de l'hermétisme et de l'alchimie en faisant des détours par l'occultisme et la cabale chrétienne. Une réflexion

14) Sur cette période, voir P. Chevalier, *Histoire de la franc-maçonnerie française, op. cit.*, III, 1877-1940.

15) Yvon Belaval, "L'héritage Leibnizien au siècles des Lumières", dans *Leibniz, aspects de l'homme et de l'œuvre. 1646-1716*, Centre International de Synthèse, Aubier-Montaigne, Paris, 1968, p. 255.

de Joseph de Maistre vaut plusieurs pages d'explications pour nous faire comprendre que l'idéologie de cette franc-maçonnerie là se situait loin, très loin du mouvement libéral auquel adhérait le reste de la maçonnerie française, sans se rapprocher pour autant des positions anglaises. Le comte dénonçait "la grande chimère du christianisme universel" et "l'indifférence à l'égard des communions chrétiennes regardées toutes comme également bonnes"[16]. L'Orient vers lequel se tournaient les tenants de cette idéologie maçonnique n'était pas l'Orient mythique des premiers francs-maçons anglais, mais celui qui avait vu naître le Christ et plusieurs pères de l'Eglise[17]. Le néoplatonisme sous-jacent à leur système n'était plus celui de l'Italie du Cinquecento mais bien celui des mystiques chrétiens et des cabalistes juifs. L'objectif n'était ni l'ouverture sur les confessions chrétiennes, ni la réconciliation des églises, mais bien le rassemblement des gens du Livre sous l'autorité de Rome. Une variante de cette maçonnerie, l'ordre martiniste, a fait toutefois des émules chez certains juifs francs-maçons de la ville de Salonique, dégoûtés par la politisation des loges au début du XX[e] siècle[18].

On pourra constater lorsque nous aborderons la place de la franc-maçonnerie dans l'Empire ottoman que les loges françaises n'ont été ni les premières, ni les plus nombreuses dans cette partie du monde musulman. L'obédience anglaise était constamment présente et sa vision du fait maçonnique n'est donc pas à négliger. Ce qui caractérise l'histoire de l'ordre en Angleterre, c'est la fidélité à une tradition et l'absence d'opposition venant de l'Eglise anglicane qui était d'ailleurs bien représentée dans les loges. L'idéologie maçonnique ne s'est pas modifiée d'une manière notable, au contraire de ce qui s'est passé en France et même en Italie, où le combat contre l'Eglise et la préparation de l'Unité ont opposé les maçons aux religieux et associé d'une manière inextricable les destinées de la ma-

16) Cité dans Auguste Viatte, *Les sources occultes du romantisme*, Honoré Champion, 1928, Paris, II, p. 77. Sur la franc-maçonnerie comme vecteur des anti-Lumières, voir Roger Priouret, *La franc-maçonnerie sous les lys*, Bernard Grasset, 1953 ; Gérard Gayot, *La franc-maçonnerie française, op. cit.*, son chapitre intitulé "Lumières et contre-Lumières", pp. 147-216; René Le Forestier, *La franc-maçonnerie templière et occultiste au XVIII[e] et au XIX[e] siècle*, Paris et Louvain, 1970.

17) Cf. Jacques Marx, "Les sources orientales de Joseph de Maistre", *Bulletin de l'association Guillaume Budé*, XXIX, 4, décembre 1970, pp. 563-600.

18) "Beaucoup de frères ottomans demandaient la création d'un centre d'instruction maç[onnique] ne s'occupant absolument pas de politique ni de questions locales déguisées sous l'apparence de discussions soit-disant philosophiques (...) Enfin beaucoup de frères de tous les rites déploraient l'absence en Turquie d'un ordre affirmant hautement son caractère de défenseur et de conservateur des anciens et vénérables rituels symboliques". L'ordre, dont la fondation était faussement attribuée à Martinez de Pasqually qui n'avait été en fait que l'inspirateur d'une partie de ses doctrines, est présenté de la façon suivant : "Il a pour but l'étude théorique et pratique des forces spirituelles latentes en l'homme et dans la nature. Essentiellement spiritualiste, il combat de toutes forces l'athéisme et le matérialisme" ; cf. dossier loge "Veritas", archives du Grand Orient de France, Paris. Voir aussi Paul Dumont, "La franc-maçonnerie d'obédience française à Salonique au début du XX[e] siècle", *Tur.*, XVI, 1984, pp. 83-85.

çonnerie aux mouvements politiques révolutionnaires[19]. Si la franc-maçonnerie anglaise a secrété, elle-aussi, des réactions spiritualistes qui dénonçaient le conformisme et le moralisme de l'obédience, ainsi que l'absence de tout mysticisme — le meilleur exemple est celui de A. Edward Waite (1857-1942)[20] — celles-ci ont été très vite marginalisées et n'ont eu aucune incidence sur l'histoire de l'obédience.

Ce tour d'horizon de la franc-maçonnerie européenne nous montre d'une manière un peu plus claire l'étendue et la diversité de l'idéologie à laquelle on a donné le nom de franc-maçonnerie. On peut retenir que *les* maçonneries se ressemblaient profondément, en tant que structure de sociabilité pure, lieu de réunion et d'action, société initiatique d'inspiration hermético-alchimique, mais les idéologies qu'elles défendaient, quoique issues d'une matrice commune, et assez proches dans les débuts, ne se sont pas moins éloignées les unes des autres au fil des siècles. Les interprétations du fait maçonnique se résument finalement à deux ; l'anglo-saxonne et la latine.

**La franc-maçonnerie des Européens ; une ouverture timide sur le monde islamique (1738-1858)**

Même si la franc-maçonnerie apparaît en Orient islamique quelques années seulement après sa restructuration officielle en Europe, elle est restée néanmoins un phénomène lié presque essentiellement à la présence étrangère, et, à part quelques exceptions sur lesquelles nous sommes mal renseignés, il faudra attendre le milieu du XIX$^e$ siècle pour voir arriver les premiers musulmans dans les loges et pour que l'on puisse enfin parler d'une véritable franc-maçonnerie musulmane, turque ou arabe. Toutefois, cette première période de l'histoire maçonnique au Levant nous fait connaître les réactions des chrétiens et des musulmans devant l'introduction de cette société et nous instruit sur la genèse du sentiment antimaçonnique. La deuxième phase de l'histoire de cette institution en Orient islamique correspond aux années qui ont suivi 1860, époque à partir de laquelle les penseurs libéraux ont accouru en grand nombre vers les loges, en Turquie comme dans les provinces arabes. Enfin, le troisième moment concerne les années qui ont précédé et suivi la révolution jeune-turque de 1908, où la maçonnerie est passée de la conspiration au pouvoir, et s'est dotée d'une organisation indépendante, non inféodée aux grandes loges étrangères ; une grande loge en Egypte et un grand orient en Turquie.

19) Sur les implications politiques de la franc-maçonnerie italienne, voir Claudio Castellacci, "Massoneria, Socialismo, Fascismo e Antifascismo", dans *La Liberia Muratoria*, (a cura di Claudio Castellacci), Sugarco S Edizioni, Milano, 1978, pp. 89-103 et l'article "Italie" du *Dictionnaire de la franc-maçonnerie, op. cit.*, pp. 626-635.

20) Sur ce personnage, voir : R. A. Gilbert, *A. E. Waite. Magician of many parts*, Crucible, London, 1977 ; Edward Dunning, *A E. Waite: Selected Massonic Papers*. The Aquarian Press, London, 1988.

Une forme de sociabilité occidentale que l'on peut qualifier de pré-maçonnique, dans la mesure où elle présente de nombreux points communs avec la franc-maçonnerie, et même avec les confréries islamiques, avait fait son apparition à Istanbul en 1702. C'est un imprimé portant cette date et conservé dans une bibliothèque du midi de la France qui nous l'apprend ; il émane d'une association méridionale nommée l'Ordre de la Grappe. Cette association est bien connue des chercheurs qui se sont penchés sur la sociabilité méridionale, et il est bon de souligner que dans le midi de la France une grande partie de ses membres a rallié les loges maçonniques sitôt l'apparition de celles-ci[21]. L'imprimé en question témoigne de l'existence à Constantinople d'un "chapitre de l'Ordre de la Grappe" et signale que celui-ci avait eu des démêlés avec la justice ottomane en décembre 1702. Comme nous le montrerons en détail dans le chapitre suivant, l'intérêt immédiat que certains derviches de Constantinople avaient manifesté pour l'ordre de la Grappe, l'usage chez les membres de cette confrérie d'un vocabulaire qui se retrouvera dans les loges maçonniques, l'organisation de repas en commun, etc. tout cela semblait préparer le terrain à l'introduction de la franc-maçonnerie ou, du moins, pouvait laisser présager que cette dernière s'adapterait assez bien à la société musulmane, ce qui, on le verra, ne devait pas être si facile, et en rien comparable à ce qui s'était passé dans le midi de la France (voir *infra*, p. 303).

Avant d'aborder les premières sources historiques sûres concernant la manifestation de la franc-maçonnerie en Turquie, on peut signaler, en passant, un fait qui, quoique non fondé et certainement fictif, n'en est pas moins digne d'intérêt. Un document anglais du British Museum (manuscrit Sloane n° 3329), daté des années 1700 environ, mais copié sur des manuscrits antérieurs, fait référence à la Turquie. Ce document qui remonterait, en partie, à des sources écossaises, appartient à une époque où la franc-maçonnerie n'avait pas encore été structurée de façon définitive, la première fédération maçonnique datant, comme on l'a dit, de 1717. De plus, le symbolisme et les rituels utilisés en ce temps étaient encore très proches de ceux en usage dans les corporations de métiers anglaises. Que doit-on en penser ? Y avait-il vraiment, dès cette époque, des francs-maçons anglais ou écossais au Levant, ou alors s'agissait-il d'une pure méta-

21) On peut rapporter l'analyse que fait de cette association, et de plusieurs autres très proches, un historien avignonnais (H. Chobaut, "Les débuts de la Franc-maçonnerie à Avignon", *Mémoires de l'Académie de Vaucluse*, Avignon, 1934, p. 150) : "Toutes ces associations avaient un caractère commun : c'était des réunions de gens d'esprit des meilleures classes, joyeux vivant, aimant la bonne chère, fort heureux de s'assembler pour deviser gaiement et sans contrainte ; on usait à table d'un langage conventionnel (...) Les adhérents appartenaient aux mêmes milieux sociaux où nous verrons plus tard se recruter la franc-maçonnerie, et la disposition d'esprit des premiers francs-maçons ne différait peut-être guère de celle des optimistes convives de la Méduze, de la Grappe ou de la Boisson." Sur ces sociétés, voir aussi Bernard Fäye, *La franc-maçonnerie et la révolution intellectuelle du XVIII^e siècle*, Paris, Ed. de Cluny, 1942, p. 170.

phore destinée à montrer que l'ordre était universellement répandu, jusqu'en Orient, et que, même là, l'on pouvait reconnaître, au moyen de signes et attouchements, des frères dans les indigènes[22] ?

Nous disposons de nombreux indices qui nous permettent de nous faire une idée de ce que la franc-maçonnerie a pu représenter dans l'Empire ottoman entre 1738 et le premier quart du XIX[e] siècle. Cependant les informations existantes ne sont pas aussi précises que celles concernant les années qui ont suivi. Il est clair que cette première maçonnerie que ne déchiraient pas encore les conflits de la fin du XIX[e] siècle, était une maçonnerie de marchands, de négociants et de diplomates étrangers, recrutant chez les chrétiens (Grecs, Arméniens) et les Juifs, mais peu chez les musulmans. Il faut attendre les années 1860 pour noter l'arrivée de ces derniers, attirés par le nouvel esprit de l'ordre, principalement par celui des loges du Grand Orient de France. Cette dernière obédience n'est apparue dans l'Empire qu'à partir de l'année 1858 et la franc-maçonnerie française n'a été représentée au XVIII[e] siècle que par une obédience mineure, mais très active, la Mère Loge Ecossaise de Marseille qui avait fondé de nombreuses loges sur tout le pourtour de la Méditerranée. L'identité des premières loges qui ont été constituées auparavant à Smyrne et à Alep, en 1738, reste obscure. Nous ne possédons guère que la notification qui suit : "Nous apprenons de Constantinople que les loges de Smyrne et d'Alep se développent grandement et que plusieurs turcs de qualité en sont devenus membres"[23]. L'information reste imprécise. Quels sont ces Turcs ? S'agit-il de musulmans ou de minoritaires, chrétiens et juifs ? Il faut attendre 1804 pour apprendre d'un document officiel de la Grande Loge d'Ecosse, qu'en 1748, fut constituée à Alep, en Syrie, la première loge étrangère de la Grande Loge d'Ecosse sous la direction du Consul britannique en poste, Alexandre Drummond. Par la suite, ce dernier s'est installé à Alexandrette (İskenderum), et aurait fondé plusieurs loges (?) dans les environs[24]. Il est difficile, sans renseignements supplémentaires d'avancer une quelconque hypothèse sur ce qu'a pu être cette maçonnerie écossaise et s'il existait un lien entre celle-ci et la loge aleppine de 1738 ; club d'étrangers, anticham-

22) Ce manuscrit a été édité en 1872 par Knoop, Jones et Hamer dans *Early Masonic Catechisms*. N'ayant pas pu consulter le texte original, nous avons utilisé la traduction française de Edmond Mazet parue dans la revue de recherches de la Grande Loge Nationale Française, *Villard de Honnecourt*, deuxième série, 7, 1983, pp. 137-146. On peut lire (p. 140), la phrase suivante : "Pour s'adresser à un maçon en France, en Espagne ou en Turquie, le signe consiste à s'agenouiller sur le genou gauche et à lever la main droite vers le soleil : alors le frère étranger ne tardera pas à venir vous relever".

23) D'après le *St. James's Evening Post* du 24 mai 1738 ; cf. *Gould's History of Freemasonry*, New York, 1936, IV, p. 311 et l'article "Turquie" du *Dictionnaire de la franc-maçonnerie, op. cit.*, p. 1200.

24) (Alex Lawrie), *The History of Freemasonry*, drawn from Authentic Sources of Information with an account of the Grand Lodge of Scotland, Edinburgh, 1804, p. 165 ; *Gould's History of Freemasonry, op. cit.*, IV, p. 311

bre des consulats ?

L'un des événements les plus marquants des débuts de la franc-maçonnerie dans l'Empire ottoman est consécutif à la réception en Turquie de la première bulle papale de condamnation de l'ordre. Il a eu pour cadre les villes de Smyrne (Izmir) et d'Istanbul. Nous apprenons que, dans cette première ville, la franc-maçonnerie anglaise remportait un réel succès et qu'elle avait provoqué la rage des autorités catholiques. Aussi l'un des prélats, Girolama Lanza di Peraino, "Vicaire apostolique" de la ville, après avoir pris connaissance, en 1745, du texte de la bulle de Clément XII (1738), entreprit de faire circuler des copies du document dans les églises du pays afin que les prêtres alarment les fidèles. Plusieurs commerçants français affiliés à l'ordre se seraient rétractés par écrit. De plus, l'offensive contre la maçonnerie naissante n'a pas été le seul fait des représentations catholiques, mais a été également suivie par le patriarcat grec orthodoxe qui a condamné l'ordre à son tour, et par le patriarche arménien. Il était, de surcroît, dans l'objectif des autorités chrétiennes de s'opposer au développement de la franc-maçonnerie, non seulement parmi les catholiques et les autres chrétiens, mais également parmi les musulmans[25]. Le patriarcat grec a combattu fermement, par la suite, les idées issues de la révolution française et la liberté de religion. Il soutenait que seuls l'islam et l'orthodoxie montraient à l'homme la véritable voie qu'il fallait suivre. En 1785, un traducteur du Patriarcat fut exécuté car il était franc-maçon et ne respectait pas la loi islamique (*şer'îat*)[26]. Pour donner plus de poids à leur action, les chrétiens, derrière lesquels il faut voir l'influence de ce même patriarcat, n'ont pas hésité à requérir l'intervention du sultan Mahmud I (règne : 1730-1754) contre la loge des francs-maçons d'Istanbul puisqu'on donna l'ordre, en 1748, de faire une descente dans leur lieu de réunion, d'emprisonner les maçons et de détruire leur temple. Prévenus à temps par l'ambassadeur anglais, les frères purent s'enfuir et l'on s'empressa par la suite d'apaiser la colère du souverain. Mais la Porte demanda aux légations étrangères de ne plus introduire de nouvelles sectes dans les états du Grand Seigneur. Le fondateur de cette loge stambouliote semble avoir été un français, mais les assemblées se tenaient chez un interprète anglais résidant dans le quartier

25) Ces documents ont été publiés avec une introduction par Rosario F. Esposito, "I primi massoni in medio Oriente", dans la *Rivista Massonica* (5 luglio 1979, vol. LXX-XIV, pp. 231-236). Ils proviennent des archives de la Propaganda Fide ; Scritture originali riferite nelle Congregazioni generali del 4 maggio e 5 luglio 1745, vol. 723, f° 42-45 et Acta Sacre Congre.nis de Propaganda Fide de anno 1745, vol. 115, pp. 106 v.-108 v. Voir le résumé de ces événements chez Suha Umur, "Türkiye'de Masonluğu uyku dönemleri" (Les périodes de sommeil de la franc-maçonnerie turque), *M.S.*, 58, 1985, pp. 8-9.

26) Suha Umur, "Meşrutiyet'ten önce Türkiye'deki masonluk. 7" (la maçonnerie en Turquie avant la période constitutionnelle), *Şahkul*, ekim 1988, p. 11. Sur la position du patriarcat, voir Richard Clogg, "The Dhidhaskalia Patriki (1798). An Orthodox Reaction to French Revolutionary Propaganda", *M.E.S.*, vol. V, 2, may 1969, pp. 89-90.

de Galata. Des Turcs (?) auraient participé aux séances[27]. Un rapport daté de 1749 du Souverain Pontife au cardinal Tencin (Paris), conservé dans les Archives Secrètes Vaticanes[28], montre que le Pape était très au courant de l'affaire de Constantinople et qu'il se félicitait de l'issue finale :

> Il y a quelques temps, nous avons écrit sur ce qui arrivait à Constantinople à propos de la secte de francs-maçons ; maintenant nous vous annoncons que Dieu y a apporté remède, l'ayant fait disparaître *brachio forti* et que tous les francs-maçons en sont consternés. Il nous semble qu'une lettre de la cour de France à son ambassadeur tomberait très à propos, afin de l'engager à veiller à ce que cette secte ne se relève pas, et cela ne saurait contrarier l'ambassadeur qui est un homme de zèle et de bonne volonté[29].

L'événement semble avoir fait date puisqu'on s'y réfèrera et que le prélat encouragera même l'église de Naples à suivre l'"exemple de Constantinople" (*un esempio di Constantinopoli*)[30]. Cet épisode dramatique a trouvé un écho dans un récit de voyages, publié à Paris en 1756. L'auteur y a exposé, en plus, ce qui fait l'intérêt de sa narration, quelle était l'opinion que l'on se faisait de la franc-maçonnerie, dans l'Empire, en ce temps-là.

> Mahomet est le législateur des Turcs et des autres peuples Musulmans. C'est dans l'Alcoran qu'ils apprennent ce qu'ils doivent croire; ils y trouvent en même temps la règle de leur conduite. Ils n'approuvent aucune des religions dont on fait profession dans tout le reste de la terre parce qu'ils n'estiment que leur loi, mais ils plaignent ceux qui n'ont pas, selon eux, le bonheur d'être au nombre des vrais croyants. Ils les tolèrent dans tout l'Empire, Chrétiens, Juifs, Idolâtres, tous peuvent en liberté professer la religion qu'ils croient la meilleure, pourvu qu'on ne dise mot de l'Alcoran, et qu'on n'ait pas la témérité de dogmatiser et de faire des prosélytes parmi les Turcs; ce qui est un crime toujours puni de mort.
>
> Les Chrétiens ont des églises, et les Juifs des synagogues, où les Musulmans ne vont jamais les inquiéter. Il ne leur arrive pas même d'y entrer si ce n'est furtivement et à la hâte.

27) D'après le *Compendio de la vida de Joseph Balsamo* (Sevilla, 1791, pp. 118-120) et Thory, *Acta Latomorum*, (I, p. 62) ; cité par José A Ferrer Benimeli, *Los Archivos Secretos Vaticanos y la Massoneria*, Motivos politicos de una condena pontificia, Universitad Catolica "Andres Bello", Instituto de Investigaciones Historicas, Caracas, 1976, pp. 409-410. Voir aussi Orhan Koloğlu, *Abdülhamit ve masonlar* (Abdülhamid et les maçons), Gür Y., Istanbul, 1991, pp. 20-25.

28) Sur les relations de Benoit XIV, l'auteur de la bulle de 1751, et du cardinal Tencin, voir Alec Mellor, *Nos frères séparés, les francs-maçons, op. cit.*, pp. 214-224.

29) Archives Secrètes Vaticanes, Miscell., *Annorio*, XV, T. II, vol. 155, cité *in extenso* en français chez José A. Ferrer Benimeli, *Los Archivos Secretos Vaticanos y la Massoneria, op. cit.* Voir aussi du même, *Masoneria, Iglesia e illustracion*, II, Inquisicion : proceso historicos (1739-1750), Fundacion Universitaria Española, Madrid, 1976, appendice n° 66 A, p. 504.

30) D'après un autre document des Archives Secrètes Vaticanes (Napoli, vol. 234, fol. 161) ; cité par José A. Ferrer Benimeli, *Masoneria, Iglesia e illustracion, op. cit.*, III, Institucionalization del conflicto (1751-1800), p. 31 et appendice n° 4 c, p. 397.

> Ce qu'il y a de singulier, c'est que les Francs-Maçons sont les seuls qu'on ne tolère pas : ils passent pour des infâmes et des magiciens, que le libertinage et l'avarice conduisent aux assemblées. Le peuple était convaincu qu'ils se servaient des ténèbres de la nuit pour cacher leurs débordements, et que dès qu'ils s'étaient une fois enrôlés dans cette odieuse compagnie, ils avaient toujours un certain nombre de piastres qu'ils pouvaient dépenser à leur gré, sans craindre d'en manquer jamais. On murmurait hautement contre eux. Les seigneurs de la cour n'en croyaient rien, mais ensuite le Ministère conçut de la défiance d'une société soigneuse à se couvrir du voile du mystère. Le Grand-Maître de la loge craignit qu'on ne le fît arrêter, parce qu'il avait été le premier et le plus ardent à la former. Il s'évada promptement ; il fut en effet instruit à temps et fort à propos. On défendit à tout le monde de tenir loge, de quelque nation qu'il pût être, et d'y assister aucunement, sous des peines rigoureuses. On fit en conséquence des recherches sévères. On ne serait plus en sécurité, si on se donnait publiquement le titre de Franc-Maçon[31].

En dépit de la persécution de Mahmud I, les loges n'ont pas tardé à se reconstituer, une vingtaine d'années plus tard, mais nous ne savons que peu de chose à leur sujet. On peut penser que le souvenir des événements de 1748 avait contraint les francs-maçons à plus de vigilance et à un recrutement en milieu fermé ; milieux de marchands et de diplomates sans doute. Quelle avait été, par ailleurs, l'opinion des diplomates auxquels La Porte avait enjoint de ne pas introduire sur son territoire de nouvelles sectes ? Pendant une période allant de 1762 environ aux dernières années du siècle, un certain nombre de loges plus facilement identifiables et liées à d'autres pays que l'Angleterre ou l'Ecosse sont apparues. Dès 1762, un certain Dionysius Manasse était nommé Grand Maître Provincial pour "l'Arménie et les Indes occidentales" (la Turquie) par la Grande Loge d'Angleterre, ce qui laisse penser que l'obédience anglaise se maintenait toujours dans l'Empire[32]. Par ailleurs, l'obédience française dite Mère Loge écossaise de Marseille était représentée à Istanbul, en 1768, par une loge dont le nom était précédé du qualificatif "Saint Jean d'Ecosse", marque distinctive permettant de reconnaître ses créations. Il s'agissait de "Saint Jean d'Ecosse de la Parfaite Union". Elle regroupait pour la grande majorité des commerçants d'origine française[33]. Smyrne possédait également, en 1786, une loge

31) Jean-Claude Flachat, *Observation sur le commerce et les arts d'une partie de l'Europe, de l'Asie, de l'Afrique, et même des Indes orientales*, I, publié à Lyon MDCCLVI, pp. 418-420. Nous avons utilisé l'exemplaire de la bibliothèque Calvet d'Avignon qui figure sous la côte 8 2178. Je remercie Michel Chazotte d'avoir attiré mon attention sur ce document.

32) *Gould's History of Freemasonry*, *op. cit.*, IV, pp. 311-312.

33) D'après le manuscrit MB 146 de la bibliothèque municipale de Carcassonne, cité par Jean Bossu, "Les débuts de la franc-maçonnerie en Turquie", *Journal*, 30-5-1969, (traduction turque ; "Masonluğun Türkiye'de başlayışı", *Şahkul gibi*, 29, yıl 3, aralık 1990, pp. 18-20). Ajoutons que la loge d'Uzès, dans le Sud de la France (Gard), avait une correspondance avec cette loge en 1769 ; cf. le "livre d'architecture de la loge Saint Jean d'Ecosse d'Uzès", Bibliothèque Nationale de Paris (B.N.), Fonds Maçonnique (F.M.) 3/656.

rattachée à la même obédience — "Saint Jean d'Ecosse des Nations Réunis" — tout comme la ville de Salonique, à une date non précisée — "Saint Jean d'Ecosse de l'Amitié"[34]. C'est la loge de Smyrne qui nous apporte quelques éléments pour essayer de saisir ce que cette maçonnerie d'origine marseillaise et liée au monde des marchands a pu représenter au Levant. Nous disposons, plus particulièrement, d'un ensemble de documents, daté des années 1820, concernant une loge appelée "Saint Jean d'Ecosse des Nations Unies" qui prétendait en être la continuation. Dans un courier de 1819, il était affirmé que l'ancienne loge avait suspendu ses travaux à cause "de la position locale et des circonstances du temps"[35]. Et la nouvelle loge demandait, en fait, sa régularisation auprès du Grand Orient de France, étant donné que la Mère Loge Ecossaise de Marseille n'existait plus. Une des raisons de la disparition de la loge de 1783 nous a été donnée en 1824 : "lorsque les révolutions politiques de l'Europe portèrent leurs funestes effets dans notre Orient, nos frères se dispersèrent et la maçonnerie sembla disparaître tout à coup du sol asiatique"[36]. Il s'agit, sans nul doute, d'une des conséquences de la Révolution française. Mais la pièce la plus intéressante de ce dossier est une liste — un tableau, comme disent les maçons — des membres de la nouvelle loge. L'auteur de la lettre expédiée au Grand Orient de France précisait que seuls quelques anciens frères restaient, plus de 30 ans après. Il s'agit peut-être de la plus ancienne liste de francs-maçons (1819), avec celle de la "Parfaite union" d'Istanbul, ayant appartenu à une loge installée au Levant. On peut constater, ainsi que son titre distinctif devait nous y faire songer, que pas moins de neuf nationalités la composaient : Hollande, Suisse, France, Italie, Angleterre, Autriche, Amérique, Suède, Russie. Il ne s'y trouve aucun nom de musulman turc et la composition sociale nous montre que les catégories les plus représentées étaient celle des négociants, suivie par les diplomates[37]. Avant d'aller plus loin, signalons encore que des loges dépendant de la Grande Loge de Genève, sur lesquelles on ne sait rien, existaient à Istanbul et à Smyrne, en 1760 et en 1793, ainsi qu'une loge polonaise à Istanbul[38].

34) Cf. "La Mère Loge Ecossaise de Marseille et la Grande Loge Provinciale de Provence", *La chaîne d'Union*, 1875, pp. 439-441 ;

35) B.N., F.M. 2/589, dossier "loge Nations Réunies", lettre de la loge "Les Nations Réunies" au GODF du 26 juin 1819. Sur cette loge, voir aussi, *Hermès ou archives maçonniques*, Paris, 5819 (1819), II, p. 207 et Celil Layiktez, "18'ci asırın ortalarında İzmir'de kurulan ilk loca : les Nations Réunies" (La première loge fondée à Izmir au milieu du XVIII[e] siècle : les Nations Réunies), *M.S.*, 13, 1973, pp. 19-32.

36) Lettre de la loge "Les Nations Réunies" au GODF du 26 février 1824, *op. cit.*

37) D'après les tableaux de loge de 1819 et 1823 ; *id.*

38) Cf. Joseph de Maistre, "Mémoire sur la franc-maçonnerie adressé au Baron Vignet des Etoles (1793)", publié par Jean Rebotton, dans *Ecrits maçonniques de Joseph de Maistre et de quelques-uns de ses amis francs-maçons, op. cit.*, p. 139 ; Ran Halévi, *Les loges maçonniques d'ancien régime. Aux origines de la sociabilité démocratique, op. cit.*, p. 39 ; S. Stab, "Freemasonry in Turkey", *The Levant Times and Shipping Gazette*, July 13, 1871, p. 650 ; article "Turquie" du *Dictionnaire de la franc-maçonnerie, op. cit.*, p. 1200.

On peut se demander ce qu'il en a été des turcs musulmans qui ont peut-être fréquenté, en petit nombre, certaines loges — pourquoi pas celle de Galata, mais rien ne nous assure de cette fréquentation. Du reste, l'emploi du terme "turc", pour signaler que des autochtones s'étaient fait initier, s'applique aussi bien aux nationalités chétienne et juive, que l'ordre allait attirer de plus en plus, qu'aux musulmans. C'est ainsi que l'on doit entendre la remarque de Joseph de Maistre qui écrivait en 1793 que la loge de Constantinople était "composée de turcs"[39]. Reste la question des voyageurs ou des diplomates turcs qui ont été reçus aux mystères de l'ordre lors de leur séjour en Occident. On range généralement dans cette catégorie, sans posséder de preuves suffisantes, deux personnages illustres, Yirmisekiz Mehmed Çelebi et İbrâhîm Müteferrika, qui ont pris part aux premiers mouvements de réformes et étaient à l'origine de l'introduction de l'imprimerie dans l'Empire[40]. En revanche, on dispose d'informations sûres sur İsmâ'îl Ferrûh Efendi qui a rallié la maçonnerie anglaise alors qu'il était ambassadeur à Londres en 1796[41]. En étendant notre analyse à d'autres zones voisines du monde musulman, on doit noter que le cas des diplomates iraniens est tout à fait surprenant, puisqu'on voit ces derniers devenir maçons en grand nombre, dès le début du XIX<sup>e</sup> siècle, tant en Angleterre qu'en France. Pour la période qui nous concerne immédiatement, c'est-à-dire avant l'engouement général pour la maçonnerie des années 1860, il faut signaler la réception, à Paris, en 1808, de l'ambassadeur Askerî Khân accompagné par plusieurs membres de sa suite. Le diplomate avait été envoyé par le Châh pour faciliter la signature d'un traité d'amitié entre la France et la Perse[42]. A Londres, ce sont les ambassadeurs Mîrzâ Ab al-Hasan Khân Shirâzi, en 1810, et Mîrzâ Sâleh Shirâzi, en 1818, qui se sont liés à l'ordre[43].

Nous avons cité ci-dessus le nom de l'ambassadeur Ferrûh İsmâ'îl devenu franc-maçon à Londres en 1796. Le personnage nous semble d'autant plus intéressant à suivre qu'il a constitué à Istanbul, dans les années 1825, un cénacle d'intellectuels et d'artistes connu sous le nom de *Beşiktaş Cem'iyyet-i ilmiyyesi*, l'Association scientifique de Beşiktaş, (voir *supra* p. 91), du nom du quartier d'Istanbul où ils se réunissaient. Il en aurait conçu l'i-

39) Joseph de Maistre, "Mémoire sur la franc-maçonnerie adressé au Baron Vignet des Etoles (1793)", art. cit., p. 139.

40) D'après Kemalettin Apak, *Ana çizgilerile Türkiye'deki masonluk tarihi* (Histoire de la franc-maçonnerie en Turquie dans ses principales lignes), Istanbul, 1958, p. 18.

41) Orhan Koloğlu, "Masonluk karşısında ilk doğulu tepki" (la première réaction orientale contre la franc-maçonnerie), *T.T.*, nisan, 1986, p. 64.

42) Cf. B.N., F.M. 1/295, "Registre de Saint Alexandre d'Ecosse et Contrat Social Réunis du 19 août 1808 au 11 décembre 1817" ; François Collaveri, "La courte aventure diplomatique et maçonnique d'Askeri Khan, ambassadeur persan, 1808-1809", *Points de vue initiatique*, Cahiers de la Grande Loge de France, 27-28, premier trimestre 1978, pp. 41-69 et, du même, *La franc-maçonnerie des Bonaparte*, Payot, Paris, 1982, pp. 74-75.

43) Hamid Algar, "An Introduction to the History of Freemasonry in Iran", *M.E.R.*, 6, 1970, pp. 276-279 ; *Gould's History of Freemasonry, op. cit.*, V, p. 133.

dée à Londres. Les membres de cette "société savante" se rassemblaient deux fois par semaine pour discuter sur des sujets philosophiques et littéraires. Accusée de servir de lieux de réunion pour les Bektachis, la *Beşiktaş Cem'iyyet-i ilmiyyesi* fut dissoute à la suite de l'interdiction de cet ordre mystique, en 1825, et la plupart de ses membres furent exilés. Ce problème a passionné plusieurs historiens, mais, en dépit de leurs riches travaux, le voile n'a pas été levé sur l'identité de cette association. L'historiographe officiel de La Porte, Lütfî, soutenait qu'il s'agissait d'un groupe de Bektachis[44], mais deux historiens contemporains ont établi que la société de Beşiktaş rassemblait plutôt des intellectuels, et même des religieux éclairés, ces derniers étant ouverts à la culture et à la science occidentale, convaincus que l'Occident et l'Orient pouvaient parfaitement s'accorder, sauf sur les sujets religieux. D'après l'un de ces historiens, si la société n'avait pas été dissoute, elle aurait même pu constituer l'embryon de la première loge maçonnique nationale[45]. Ce que l'on retiendra, c'est qu'une forme de sociabilité d'origine indéfinie, mais dont l'inspiration a pu être soit bektachie, soit maçonnique, avait rassemblé plusieurs esprits éclairés quelques années seulement avant que ne soit promulgée la charte de Gülhâne (1839), qui allait donner le coup d'envoi des réformes libérales dans l'Empire.

A la même époque, la situation de la franc-maçonnerie dans les autres provinces de l'Empire était encore embryonnaire. L'ordre aurait été introduit en Egypte en 1748, puis en 1798 par les maçons qui accompagnaient les armées napoléoniennes, mais il prit son essor dans cette province seulement à partir des années 1838 avec l'arrivée des révolutionnaires italiens contraints de fuir devant l'échec de leur révolution. Cependant, en 1794, les bulles d'excommunication avaient atteint également cette partie du monde musulman, comme en Turquie, et, à l'instigation du représentant de la communauté melchite du Caire, il fut décidé de propager des traductions en langues arabe, arménienne et grecque de la bulle de Benoit XIV (1751) "au Caire et dans les autres régions de l'Orient"[46]. A Bassorah, en

44) *Târîh-i Lütfî*, Istanbul, 1290/1873-74, I, p. 168-169.

45) Ekmeleddin İhsanoğlu, "Beşiktaş Cemiyeti İlmiyesi adlı ulema grubu" (un groupe d'*ulemâ* nommé Beşiktaş Cemiyeti İlmiyesi), dans *Osmanlı ilmi ve mesleki cemiyetleri* (Les associations scientifiques et techniques ottomanes), (éd. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Y., 1987, pp. 43-74 ; Suha Umur, "Türkiye'de Masonluğu uyku dönemleri", art. cit., pp. 9-10 ; Orhan Koloğlu, *Abdülhamit ve masonlar, op. cit.*, pp. 34-36 ; K. S. Sel, "Beşiktaş Cemiyet-i İlmiyesi", dans *Türk masonluk tarihine ait üç etüd* (Trois études sur l'histoire de la franc-maçonnerie turque), Publication de la Grande Loge de Turquie, Istanbul, 1973, pp. 5-25.

46) Cf. Jacob M. Landau, "Prolegomena to a Study of Secret Societies in Modern Egypt", *M.E.S.*, 1, 1965, pp. 135-139 ; article "Egypte" du *Dictionnaire de la franc-maçonnerie, op. cit.*, pp. 400-402. Concernant l'excommunication, les sources sont : Acta Sacre Congr.nis de Propaganda Fide de anno 1794, vol. 164, f° 92 v. ; publié par Rosario F. Esposito, "I primi massoni in medio Oriente", art. cit., p. 236.

Irak, on relève la présence d'une loge anglaise liée à la compagnie des Indes orientales en 1839[47], et du côté de la Roumélie, en Serbie, une "loge turque" existait à Belgrade[48].

Trop d'éléments nous manquent encore pour essayer de définir quel fut, au XVIII[e] siècle, l'impact de cette forme de sociabilité importée d'Occident sur les esprits ottomans. Il nous manque, en particulier, des textes, des discours, des déclarations écrites par des maçons, ou par leurs ennemis, pour tenter de comprendre ce que la franc-maçonnerie a pu signifier tant pour ceux qui désiraient s'y agréger, que pour ceux qui voulaient la propager au Levant. En fait, il faut attendre les années 1860 pour découvrir comment fonctionne cette idéologie chez les chrétiens et les juifs, puis chez les musulmans. Mais déjà, le principe de tolérance que défendait l'ordre vis-à-vis des autres confessions religieuses était interprété comme une forme d'infidélité, une espèce d'athéisme, puisque le croyant qui faisait un pas vers une autre religion s'éloignait par là même de la sienne et tombait dans un péché mortel. Souvenons-nous que cette indifférence de l'ordre en matière de religion était une des raisons qui lui avait valu l'excommunication par bulle pontificale. L'interprétation islamique ne s'en distinguait guère. Le traducteur du patriarcat, dont nous avons parlé, condamné en 1785, était accusé de haïr les commandements de la Loi islamique et quelques années plus tard, entre 1791 et 1808, c'est un soldat du sultan qui, ayant "étudié la franc-maçonnerie, l'alchimie et la magie en Europe", avait été également accusé de ne pas se conformer aux lois de l'islam et de s'être comporté comme "un hérétique sans foi, ni croyances"[49]. Ce qui a fait l'unité des francs-maçonneries au début de leur histoire, et qui la constituera encore, quoique sous des formes nouvelles, après la rupture qui a séparé les interprétations latine et anglo-saxonne, c'est, ainsi que l'écrit Marie Cécile Revauger, "cette relativisation des croyances, en relation avec l'idée de subjectivité" où "la croyance devient une affaire personnelle qui ne saurait être réglementée par telle religion plutôt que par telle autre, toutes étant égales devant le Grand Architecte de l'Univers"[50] ; "The Christian, Turk and Jew may be linked in the bonds of Masonry", clamait le poète et franc-maçon anglais Waller Rodwell Wright, à la fin du XVIII[e] siècle[51].

47) Cf. Najdat Fathi Safwat, *Freemasonry in the Arab World*, Arab Papers n° 4, The Arab Research Centre, London, 1980 (texte en arabe et résumé en anglais), p. 19. Il existe une traduction intégrale du texte arabe en persan sous le titre : *Farmâsunri dar jihân-e Arab*, 2[e] éd., Téhéran, 1369/1991.

48) Cf. Jov. Aleksijevic, "La franc-maçonnerie en Serbie", *L'acacia*, 1911, 6-7, pp. 426-437 ; Stanoyé Michailovitch, "La franc-maçonnerie en Serbie", *L'acacia*, 1912, 9-10, pp. 576-587 ; du même, "La massoneria in Serbia, sua storia, sua scopo attuale", *R.M.*, 3-4, 15-28 febbraio 1913, pp. 78-86. Sur la loge "Ali Koç" de Belgrade, voir Zoran D. Nenezić, *Masoni u Jugoslaviji 1764-1980*, Zodne, Beograd, 1988, pp. 171-186.

49) Cf. *Târih- Asim* (p. 241), cité par O. Koloğlu, *Abdülhamit ve masonlar, op. cit.*, p. 26.

50) "Franc-maçonnerie et orientalisme en Grande Bretagne", art. cit., p. 27.

51) Il était Consul d'Angleterre et grand maître provincial de l'île de Malte ; cf. Desmond Caywood, "Waller Rodwell Wright", *Ars Quatuor Coronatorum*, 85, 1972, pp. 145-183.

**La franc-maçonnerie comme interface entre Orient et Occident (1858-1890)**

L'historien Jacob Landau avait écrit, en 1965, au début d'un célèbre article consacré aux sociétés secrètes dans l'Egypte moderne que "la connaissance des caractéristiques des sociétés secrètes du Proche et du Moyen-Orient était essentielle pour la compréhension du développement politique moderne de ces régions"[52]. Or, le Proche et le Moyen-Orient, c'est-à-dire l'Egypte, la grande Syrie, l'Irak et les lieux saints étaient restés jusqu'en 1917 — en 1882 pour ce qui est de l'Egypte — des provinces à part entière de l'Empire ottoman, ce qui conférait à la ville d'Istanbul, centre névralgique de l'Empire, une place d'honneur[53]. De la même manière, un iranologue de renom a également attiré l'attention sur la place que ces mêmes types de sociétés ont occupée dans l'histoire de l'Iran moderne[54]. Il est inutile de préciser que des interconnexions entre les activistes persans et turcs ont existé à la fin du XIX^e^ et au début du XX^e^ siècle lorsque les libéraux iraniens orchestaient depuis Istanbul la lutte contre l'absolutisme de la dynastie Qadjar et préparaient la révolution de 1905-06[55]. Au nombre de ces sociétés secrètes si actives en Orient, c'est bien entendu la franc-maçonnerie qui se trouvait la mieux placée, pour des raisons de prestige, de structure et d'organisation. De même, tout nous montre que l'étude de cette dernière s'avère indispensable à qui veut comprendre l'islam des modernistes musulmans. Une autre société secrète, à vocation nettement plus politique, comme la Carbonaro, qui avait, du reste, cheminé auprès de la franc-maçonnerie italienne pendant le Risorgimento, fut introduite en Egypte par les révolutionnaires italiens et laissa même des traces dans les milieux italiens d'Istanbul[56]. Au nombre de ces sociétés secrètes, il faut compter également les confréries soufies dont la structure et l'idéologie se sont trouvées parfois assez proche de celles de l'ordre maçonnique — les musulmans parlent fréquemment de la "confrérie des francs-maçons" (*mason tarîkatı*). Nous connaissons de nombreux intellectuels modernistes qui se sont affiliés à ces deux associations en Egypte, en Iran et dans l'Empire ot-

52) "Prolegomena to a Study of Secret Societies in Modern Egypt", art. cit., p. 135.

53) La place occupée par l'Egypte n'en est pas moins négligeable, ce pays ayant souvent précédé les Ottomans, tant dans la course aux réformes, dans le premier quart du XIX^e^ siècle, avec le gouverneur Muhammad Alî, que sur le point qui nous intéresse ici, l'histoire maçonnique, avec la constitution d'un grand orient national en 1877.

54) Ann K. S. Lambton, "Secret Societies and the Persian Revolution of 1905-6", dans Ann K. S. Lambton, *Qajar Persia*, Tauris Publishers, London, 1987, pp. 301-318.

55) Sur cette période cruciale de l'histoire de l'Iran moderne, voir *Les Iraniens d'Istanbul / The Iranians of Istanbul*, (Thierry Zarcone, Fariba Zarinebaf-Shahr, éds.), Institut Français de Recherches en Iran / Institut Français d'Etudes Anatoliennes, Bibliotheca Iranica 39 et Varia Turcica XXIV, (sous presse).

56) Cf. Orhan Koloğlu, *Abdülhamit ve masonlar, op. cit.*, p. 177.

toman. Toutefois, le cas de l'Empire ottoman est particulièrement intéressant sur cette question des échanges entre soufisme et franc-maçonnerie, car c'est un ordre mystique de facture turque, le Bektachisme, qui s'est rapproché de la franc-maçonnerie — particulièrement dans les années qui ont précédé la prise du pouvoir par les Jeunes Turcs en 1908 —, dans des proportions encore jamais vues dans les confréries des autres pays du monde musulman. Il faut faire une exception pour l'Iran où l'imbrication entre ces deux formes de sociabilité a pris une dimension tout à fait remarquable (voir *infra*, p. 320-322). Mais cette question du rapprochement entre les ordres mystiques musulmans et la franc-maçonnerie mérite à elle seule un chapitre (cf. chap. VI).

A partir de 1839, la signature du *hatt-i şerîf* de Gülhâne par le grand vizir Mustafa Reşîd Paşa, conclusion de plusieurs années de préparation, marquait l'entrée de l'Empire ottoman dans une ère nouvelle qui allait connaître son apogée en 1876 avec la proclamation de la constitution élaborée par Midhat Paşa, constitution suspendue peu après par le sultan Abdülhamîd. Nous avons pu voir dans les chapitres précédents consacrés à la résurgence du Bektachisme dans les années 1830-40, comment l'expérience d'une liberté nouvelle que les Ottomans venaient de découvrir allait tourner court. Nous ne reprendrons pas dans le détail les événements de cette période, mais il importe néanmoins de préciser que c'est à partir de la montée sur le trône du sultan Abdülazîz, en 1861, que l'élan des réformes libérales allait être stoppé et que le mouvement secret et contestataire des Jeunes Ottomans, plus ou moins copié sur le modèle de celui des Carbonari, allait se constituer (1865). Ce point a son importance lorsque l'on sait que la grande période maçonnique ottomane, au cours de laquelle un grand nombre de réformateurs musulmans sont devenus membres de l'ordre dans des loges brillantes, presque essentiellement françaises, a commencé dès les années 1860 pour perdre graduellement de son éclat à partir de 1876, date de l'accession au pouvoir de Abdülhamîd II. A cette franc-maçonnerie des Jeunes Ottomans succèdera, vers la fin du siècle, une autre franc-maçonnerie tout aussi amoureuse du libéralisme et respectueuse des principes de l'ordre, mais déjà plus radicale à l'endroit de la religion, celle des Jeunes Turcs.

Il n'y aurait aucun sens à faire l'histoire de la franc-maçonnerie de cette période, sur laquelle nous savons beaucoup de choses, en se contentant seulement d'aligner les noms des obédiences et des loges qui se sont constituées, en signalant les turcs qui les ont fréquentées ou en décrivant les querelles qui les ont opposés. Il sera surtout nécessaire de bien distinguer *les* francs-maçonneries et d'identifier quelles sont les loges qui sont restées des clubs d'étrangers ou de minoritaires et quelles sont celles qui se sont ouvertes aux musulmans et aux réformateurs. Il est évident que nous ne

nous attarderons guère sur celles qui sont restées en marge du grand mouvement politique, social et culturel du siècle, sinon pour signaler qu'elles ont existé, sans plus. En revanche, certaines loges, surtout celles qui étaient liées au Grand Orient de France, se sont transformées, en quelque sorte, en de véritables sociétés intellectuelles où les turcs éclairés ont eu la possibilité de s'informer auprès de personnes fraîchement arrivés d'Occident sur les "idées européennes" et, entre turcs membres de l'ordre, de méditer sur l'interprétation qu'il fallait donner à ces mêmes idées dans le cadre d'un milieu musulman et, s'il y avait lieu, sur les moyens de les adapter à ce milieu. Il est donc possible de voir dans la maçonnerie française de cette période un microcosme occidental ouvert sur la Turquie islamique, ce qui n'a pas été toutefois le cas de la plupart des autres loges qui soit étaient restées fermées, soit s'étaient ouvertes timidement sur la société musulmane. Le développement de cette forme de sociabilité occidentale en Turquie constitue incontestablement une riche dimension de l'histoire intellectuelle de ce pays. Il reste à savoir quel a pu, ou aurait pu être, le commentaire de ces turcs éclairés sur l'idéologie que l'ordre professait. Les Jeunes Ottomans maçons étaient auteurs, pour la plupart, d'ouvrages politiques et philosophiques qui nous montreront que leurs vues rejoignaient souvent les idéaux de l'ordre. La confrontation de leur vision du libéralisme social et politique avec l'idéologie des différentes maçonneries étrangères devrait être plein d'enseignement. Il faut rappeler en effet qu'aucune obédience nationale n'avait encore été constituée en Turquie et que toutes les loges d'Istanbul, comme celles du reste de l'Empire ottoman, étaient sous juridiction maçonnique allemande, anglaise, française ou italienne. Il est clair qu'*une* franc-maçonnerie, la française surtout, et l'italienne dans une moins grande mesure, allait servir d'interface entre un Orient en train de faire l'expérience du libéralisme et de ses problèmes, et un Occident déjà rompu à ce modèle politique et social.

Le développement soudain de la franc-maçonnerie dans les années 1860 ne semble pas devoir être attribué à un fait historique particulier, encore moins à un besoin de révolte face au ralentissement du programme des réformes sous le sultanat de Abdülaziz (à partir de 1861). Le terrain était déjà, depuis quelques années d'ailleurs, tout à fait propice à une telle expérience. Il fallait que l'occasion se présentât, et l'esprit de rivalité culturelle existant entre les représentants des puissances étrangères allait faire le reste. Mais on peut songer, comme on l'a avancé, que la guerre de Crimée (1854-1855), a peut-être joué un rôle de détonateur, en accélérant les réformes — le *hatt-i hümâyûn* de 1856 — ce qui était d'ailleurs la volonté des puissances européennes, Français et Anglais, en compensation pour leur aide apportée à l'Empire contre la Russie, et en favorisant une pénétration encore plus importante de l'influence occidentale dans le pays. Or, c'est en 1856 que la première loge maçonnique réapparaît à Istanbul ; on

en comptera ensuite 8 en 1863 et 12 en 1869[57], et une "étude statistique" approximative, d'origine maçonnique, donne, pour l'année 1874, le nombre de 370 maçons à Istanbul, information à prendre bien entendu avec beaucoup de réserve[58]. Il est bon de noter encore qu'une loge nommée "Saint Jean de Crimée" (?), dans laquelle on doit voir plutôt une réunion informelle de maçons de toutes nationalités, s'était constituée en 1856 "sur les ruines de Sebastopol" : "huit ou neuf cents frères MM. [maîtres maçons] venus de l'Europe, de l'Asie, de l'Afrique, de l'Amérique, se trouvaient réunis sous la voûte du t[emple] improvisé, les étendarts de toutes les nations flottaient au-dessus de leurs têtes..."[59].

La première loge maçonnique de cette période fut constituée à Istanbul en 1856, l'année même où avait été signé par La Porte le *hatt-i hümâyûn* qui portait l'esprit des réformes plus loin encore que le *hatt-i şerîf* de 1839; elle était liée à la Grande Loge d'Angleterre et se nommait "Oriental Lodge" (n° 988). Elle devait se maintenir à Istanbul sans interruption jusqu'en 1949[60], record de durée de vie d'une loge maçonnique en Turquie. Elle fut suivie, en 1861, par la fondation d'une autre loge anglaise, "Bulwer n° 1193", volonté directe de l'ambassadeur de Grande Bretagne, Sir Henry Bulwer, qui lui donna son propre nom et l'installa quelque temps dans le palais de l'ambassade[61]. Ce dernier rassembla, à la même date, autour d'une Grande Loge Provinciale (District Grand Lodge) les loges sous juridiction britannique. Les autres créations de l'obédience anglaise dans les années suivantes viendront s'y agréger. La loge "Oriental" servit de premier centre maçonnique et donna aux loges françaises et italiennes qui la suivirent leurs premiers éléments. Ainsi que nous l'apprend un "rapport confidentiel" de 1863 destiné à décrire au Grand Orient de France le climat maçonnique naissant à Istanbul, on peut constater que, pour la plupart des maçons étrangers installés dans cette ville, la création d'une loge allait devenir une opération d'intérêt et de fierté nationale, chacun se devant, dans sa langue

57) Sur la réapparition et la distribution par pays et obédiences des loges pendant cette période, voir l'article "Turquie" du *Dictionnaire de la franc-maçonnerie, op. cit.*, p. 1201 ; *M.M.*, septembre 1863, pp. 284-285 ; *M.M.*, août 1865, pp. 737-738 ; *M.M.*, février 1869, p. 638.

58) *M.M.*, octobre 1874, p. 344. Ce document fournit également des détails sur les autres provinces de l'Empire (sauf l'Egypte) et signale, ce qui peut paraître étonnant, à côté du nombre des maçons "actifs" celui des maçons "non actifs". Il s'agit de ceux qui ne participent pas aux réunions, sans doute par crainte de l'autorité (le sultan ou les ambassades) ou à cause de l'absence de loges dans leur ville... Pour la ville d'Istanbul, le nombre de 200 est avancé. Mais on peut remarquer aussi que pour la région de "Beyrouth, Trébizonde, Salonique, etc.", les actifs sont 20 et les non actifs 200 "faute d'ateliers établis". Pour Izmir, le nombre avancé est de 110 actifs et 50 non actifs.

59) "La loge de Saint Jean de Crimée", *La chaîne d'union*, 1875, pp. 793-794.

60) *Masonic Year Book - Historical Supplement*, Second Edition 1969, United Grand Lodge of England, London.

61) John Lane, *Masonic Records 1717 - 1894*, being list of all the lodges at home and abroad..., 2 ed., Freemason's Hall, London, 1895 ; *Gould's History of Freemasonry, op. cit.*, IV, p. 312.

et selon ses usages, d'offrir *sa* maçonnerie. Le français, auteur de ce rapport, après avoir indiqué que les Anglais avaient été les premiers à fonder une loge, a écrit que les Allemands, de leur côté, en avaient également constitué une sous le nom de "Loge Germania am Goldenen Horn" (Germania à la Corne d'or) : "cette l[oge] fut installée quelques jours avant nous quoique l'idée de la faire leur soit venue sitôt qu'ils ont su qu'une l[oge] française allait se former". Les Italiens suivirent à leur tour les Français ; "...à peine sut-on cela à Turin qu'on s'est dépêché d'écrire à l'ambassadeur d'Italie, f[rère] marquis Caracciolo di Belle, de protéger, de hâter la formation de cette loge"[62]. Avant la rupture de 1877 entre la Grande Loge d'Angleterre et le Grand Orient de France, dont nous avons parlé au début de ce chapitre, les relations entre les loges anglaises et françaises n'en avaient pas moins été ponctuées de tensions et de rivalités. La raison doit en être attribuée à la concurrence que les deux Etats se faisaient au Levant ; politique, culturelle, économique, tout cela renforcé par une vision différente de l'objectif de la maçonnerie.

La loge allemande mentionnée dans ce rapport, constituée en 1862 par la Grande Loge de Hambourg, s'est maintenue jusqu'en 1869. Après cette date, c'est seulement en 1892 que l'on voit réapparaître une loge liée à cette obédience et sous un nom différent, "Die Leuchte am Goldenen Horn" (Le flambeau de la Corne d'or), laquelle disparaîtra en 1922[63]. Le recrutement de ces loges s'est limité strictement au milieu germanophone et la maçonnerie allemande était, du reste, attachée au christianisme et pratiquait le rite écossais rectifié, rien de moins attirant pour les musulmans. Une de ses principales opérations fut la création, en 1868, de l'école "destinée aux enfants allemands et suisses"[64]. Son impact doit donc être considéré comme nul sur les milieux musulmans.

62) B.N., F.M. 2/866, "rapport confidentiel de Constantinople au G.O.D.F., 1863", (signé par Schinas, vénérable de l'Union d'Orient) (5 pages).

63) Voir, sur la première loge : *Bestand-Liste der Grossen Loge von Hamburg und der von ihr constituierten auswärtigen St. Johannis-Logen*, Hamburg : année 1863, p. 85 ; année 1868, p. 92 ; année 1869, p. 88 ; année 1873, p. 13. Sur la seconde loge, voir *Mitgliederverzeichnis der Grossen Loge von Hamburg un ihrer auswärtigen Tochter-Logen*, Hamburg : année 1913, p. 20; année 1917, p. 20 ; année 1922, p. XXI ; "Einer ausführlichen Bericht aus Konstantinopel über die Pflege der im Balkankriege Verwundeten", *Hamburger Logenblatt*, 46 Jahrang, 454, April 1913, pp. 222-223 ; W. Curdts, H. Koch, "Bericht unserer Tochter-Loge "Die Leuchte am Goldenen Horn", Constantinopel", *id.*, 47 Jahrang, 458, Oktober 1913, pp. 19-20 ; "Bericht über die vom Orient-Reiseklub, Leipzig, veranstaltete Gesellschaftsfahrt deutscher Freimaurer nach dem Orient", *id.*, 47 Jahrang, 464, April 1914, pp. 272-277. Voir aussi, l'article "Türkei", dans Eugen Lennhoff, Oskar Posner, *International Freimaurerlexikon*, Amalthea Verlag, Zürich, Leipzig, Wien, 1932, pp. 1603-1607. Sur la Grande Loge de Hamburg, voir Friedrich John Böttner, "Aus der Geschichte der Grossen Loge von Hamburg: 1914-1935 - Cäsar Wolf zum Gedächtnis", dans *Quatuor Coronati. Jahrbuch 1988*, 25, Bayreuth, pp. 107-128.

64) Cf. C. Becker, "Ein Beitrag zur Geschichte der Deutchen Schule in Constantinopel", dans *Hamburgische Zirkel Correspondenz*, herausgegeben von der Grossen Loge von Hamburg, 30. Jahrgang, 152, Mai 1897, pp. 115-120 et du même, "Die Kaisertage in Constantinopel und die Deutsche Schule", dans la même revue, 32. Jahrgang, 160, Januar 1899, pp. 83-

Venons-en à la franc-maçonnerie française qui était de loin la plus active à Istanbul[65]. Quatre loges l'ont représentée dans cette ville mais deux d'entre elles seulement, l'"Union d'Orient" et "I Proodos", ont réussi à donner naissance à cette interface entre un Occident moderne et un Orient en passe de le devenir. Nous parlerons d'abord brièvement de celles qui parmi les loges françaises ne représentent pas un grand intérêt pour notre sujet. La première, l'"Etoile du Bosphore", créée en 1858, était un reste de cette maçonnerie du début du XIX^e^ siècle, celle des petits colons étrangers. Les prises de position de la part des membres de cette loge expliquent qu'elle ne pouvait prétendre au succès de ses deux voisines. Il faut souligner son désir de maintenir un caractère purement français ; on ne compte qu'un seul musulman parmi ses membres en 1860. Fermée en 1865, elle rouvre quelques années plus tard et connaîtra des années fécondes sous la présidence du gérant du journal de langue française *La Turquie*, Nicolas Bordéano, un personnage influent qui lui a gagné une nouvelle clientèle très cosmopolite, mais sans aucune ouverture sur la société ottomane. La loge a vivoté jusqu'à l'arrivée au pouvoir de Abdülhamid II, puis s'est mise à décliner pour disparaître officiellement en 1904. Rien, dans le livre des procès-verbaux de la loge, n'indique qu'elle ait subi des pressions de la part du gouvernement entre 1892 et 1896. Même si l'"Etoile du Bosphore" est, parmi les loges françaises, celle qui s'est maintenue le plus longtemps, elle ne le doit qu'à l'exiguïté du petit cénacle d'individus assez pâles qu'elle constituait, inoffensifs pour l'Etat, soucieux de faire tourner leurs petites affaires et fort enclins à la vantardise. La loge "Ser" (amour), tout aussi coupée des milieux réformistes et de l'élite ottomane était, elle, un club fermé d'arméniens. Fondée en 1866, elle regroupait plusieurs personnalités importantes de cette communauté et n'a pas caché son aversion profonde pour la politique anti-déiste adoptée par le Grand Orient de France. Surveillée de très près par la police du sultan Abdülhamîd, elle a disparu en 1894[66].

85. Cette école n'est pas mentionnée dans les pages consacrées aux écoles allemandes et autrichiennes dans l'ouvrage de İlknur Polat Haydaroğlu ; *Osmanlı imperatorluğ'unda yabancı okullar* (Les écoles étrangères dans l'Empire ottoman), Kültür Bakanlığı, Ankara, 1990, pp. 159-163. Une autre loge de langue allemande, liée à la grande Loge d'Angleterre, existait en 1860 : "Deutscher Bund Lodge n° 1120" ; cf. John Lanes, *Masonic Records 1717 - 1894, op. cit.*

65) Sur la franc-maçonnerie française à Istanbul, voir les articles de Paul Dumont, "La Turquie dans les archives du Grand Orient de France: les loges maçonniques d'obédience française à Istanbul du milieu du XIX^e^ siècle à la veille de la première guerre mondiale", dans Jean-Louis Bacqué-Grammont, Paul Dumont (éds), *Economies et sociétés dans l'Empire ottoman, fin du XVIII^e^ - début du XX^e^ siècle*, CNRS, Paris, 1983, pp. 171-201 ; "La franc-maçonnerie ottomane et les "idées françaises" à l'époque des Tanzimat", *Revue de la Méditerranée et du monde méditerranéen*, 52/53, 1989/2, pp. 138-147.

66) Sur ces deux loges, voir Paul Dumont, "La Turquie dans les archives du Grand Orient de France...", art. cit., pp. 173-178, 184-188 ; *Procès-verbaux de la R. L. Etoile du Bosphore, O. de Constantinople (8/1/1892 - 18/3/1896)*, 235 p., Archives de la Grande Loge de Turquie, et *R.M.*, giugno-septembre 1919, 6-7, p. 168. La loge "Ser" ne fut pas la seule loge de composition strictement arménienne dans l'Empire ottoman ; outre la loge "Dekan" de Smyrne (1864), on doit compter aussi la loge "Euphrate n° 1078" fondée par la Grande Loge d'Ecosse en 1909

Quoique appartenant à la même obédience, les loges de "l'Union d'Orient et "I Proodos" étaient déjà la marque d'un nouvel esprit et leur temps d'existence, principalement celui de la première (1863-1874), a correspondu à la fin de la période la plus libérale du XIX$^{e}$ siècle turc qui s'était achevée avec la montée sur le trône du sultan Abdülhamîd II et la fuite des libéraux ottomans. Installée en 1863, "L'Union d'Orient" regroupait, dans ses premières années, des maçons expérimentés, occupant même des postes de responsables dans les autres loges anglaises et italiennes. Ce détail est notable puisqu'il nous montre que ces derniers n'étaient pas forcément attachés à une obédience particulière et qu'une certaine unité idéologique, malgré les divergences, existait encore en ce temps-là entre des obédiences qui allaient hélas se déchirer seulement quinze années plus tard. Le premier vénérable de "l'Union d'Orient", Vincent Schinas, avait été initié à Paris et son successeur, Séraphin Aznavour, ancien vénérable de la loge "Oriental", cumulait les postes de président de la loge française et de premier surveillant de la loge anglaise "Bulwer". Mais c'est l'arrivée d'un personnage exceptionnel à la tête de la loge en 1865 qui fut à l'origine d'une véritable révolution maçonnique. Louis Amiable (1837-1897), jeune avocat fraîchement débarqué de France, avait emmené avec lui l'idéologie maçonnique française ; il incarnait même, d'une certaine manière, l'idéologie maçonnique de ce pays dans tout ce qu'elle avait de plus passionné et d'intensément actuel. Avant tout, et il faut le préciser, l'homme savait ce qu'était la maçonnerie et on lui connait plusieurs ouvrages savants consacrés à l'histoire de l'ordre[67]. De plus, sa carrière maçonnique ne s'est pas arrêtée là, à Istanbul, puisqu'il a occupé, par la suite, de retour en France, d'importantes responsabilités à la tête du Grand Orient de France et a même suivi une carrière publique. Ce n'était donc pas un maçon quelconque qui avait pris en main les destinées de "l'Union d'Orient".

Sitôt en place, Louis Amiable avait décidé d'ouvrir la loge aux musulmans, contrairement à ses prédécesseurs, et, dans cet objectif, il entreprit de faire traduire les rituels maçonniques (la structure) en turc, ce qui ne s'était encore jamais vu. Cette première opération fut suivie par la traduction de la Constitution maçonnique (l'idéologie) :

à Ma'mûrat al-Azîz (Elazığ) et la loge "Highasdan n° 1049", fondée en 1919 à Istanbul par la même obédience (d'après un texte en français, daté de 1934, de A. Fenerdjian, membre de la loge "Homère" de Smyrne, sous le titre "La franc-maçonnerie parmi les Arméniens du Proche-Orient", publié dans une revue maçonnique anglaise ou écossaise, dont il ne nous a pas été possible d'identifier le nom : nous en avons trouvé une copie dans la bibliothèque de la Grande Loge de Turquie. Les listes des membres de ces deux dernières loges existent dans les archives de la Grande Loge de Turquie

67) Cf. *Une loge d'avant 1789 : la R. L. Les Neufs Sœurs*, Paris, 1897 ; *La franc-maçonnerie et la magistrature en France à la veille de la révolution*, imprimerie J. Remondet Aubin, Aix en Provence, 1894, ainsi qu'un opuscule sur la franc-maçonnerie en Grèce et à Istanbul que nous citerons plus loin. Pour plus de détails sur la vie de L. Amiable, voir la note que lui consacre Alec Mellor dans son *Dictionnaire de la Franc-maçonnerie et des francs-maçons*, Pierre Belfond, Paris, 1971-79, p. 230.

> [L'Union d'Orient] a décidé la traduction en langue turque de la constitution de la maç[onnerie] française (...) Le prosélytisme maç[onnique] ne pourra qu'y gagner (...) Proodos a déjà traduit la Constitution en grec et a commençé la traduction des règlements (...) Ces traductions offrent des difficultés notables même pour ceux qui connaissent très bien le français et la langue de la version nouvelle : à défaut d'une correspondance exacte, il faut trouver des équivalents, créer même des locutions nouvelles...[68]

Le succès fut foudroyant et l'on découvre qu'en 1868, sur 127 maçons à "L'Union d'Orient", 41 étaient musulmans, alors qu'en 1865, la loge n'en comptait que 3 ; et en 1869, les musulmans étaient 53 sur 143[69]. La deuxième loge française qui s'est ouverte sur la société ottomane ne doit pas nous faire songer, eu égard à son nom grec "I Proodos" (Le Progrès), qu'elle subsistait repliée sur la communauté grécophone de la capitale de l'Empire. Au contraire, celle-ci a fait montre dès son installation, à l'image de "L'Union d'Orient", de sa détermination "à suivre les progrès du siècle, des arts et des sciences, [à] devancer la civilisation et à être remarquée par elle, et [à] se modifier en raison de la découverte de nouvelles vérités morales, ou de la vulgarisation des vérités déjà connues..."[70]. Là aussi, c'est grâce à un président de choc, Cleanthe Scalieri, dont l'objectif était de rassembler juifs, chrétiens et musulmans sur les colonnes d'un même temple, que la loge devait son expansion. Créée en 1868, avec le dessein de se réunir autour de la langue grecque, "I Proodos" a très vite dérogé à ce principe et a autorisé des assemblées en langue turque à l'instigation de Scalieri. A côté d'un nombre important de grecs, des musulmans de qualité, intellectuels et hauts fonctionnaires, et jusqu'à des princes, y furent initiés aux mystères de l'art royal[71]. "L'Union d'Orient" et "I Proodos" avaient réussi leur percée dans les cercles ottomans et avaient enrôlé quelques-uns des esprits les plus brillants de l'époque. Mais, ce qui avait fait leur gloire et leur succès allait bientôt causer leur perte, — perte honorable, cela s'entend. Parmi les musulmans initiés à "L'Union d'Orient", on trouvait, en 1869, des proches du sultan Abdülazîz (son aide de camp, accompagné de son premier chambellan), un inspecteur du ministère de la police, des gouverneurs, des militaires de haut rang, des juges au tribunal de commerce et de nombreux fonctionnaires[72], mais, surtout, deux recrues dont l'une, Mustafa Fâzıl Paşa, allait marquer profondément, par son action, l'histoire des réformes libérales en Turquie. L'autre, İbrâhîm Edhem, était président du conseil d'E-

68) *M.M.*, février 1869, p. 639. On reviendra plus loin sur cette question de la traduction des rituels qui est, du reste, digne d'intérêt également en Egypte, en Syrie et jusqu'en Iran.

69) D'après P. Dumont qui a dépouillé les archives de cette loge ; cf. "La Turquie dans les archives du Grand Orient de France...", art. cit., p. 180.

70) Cf. le Discours du vénérable maître à l'occasion de l'ouverture de la loge ; *id.*, p. 189.

71) Sur l'histoire de cette loge, voir Paul Dumont, *id.*, pp. 188-194.

72) Pour plus de détails sur la composition de la loge, voir Paul Dumont, *id.*, pp. 180-181, et sur certaines personnalités : Kemal Sâlih Sel, "Masonluk aleminin meşhur meçhulleri" (Les célèbres inconnus de l'univers maçonnique), *M.S.*, 18, 1975, pp. 34-44.

tat et s'était engagé avec beaucoup d'enthousiasme dans la course aux réformes. Il avait été initié deux années auparavant par la loge anglaise "Oriental"[73], puis s'était tourné du côté de l'obédience française. Le premier personnage, Mustafa Fâzıl Paşa, initié à "L'Union d'Orient" avec plusieurs de ses collaborateurs égyptiens, était le demi-frère du khédive d'Egypte Ismâ'îl Paşa et l'aîné de la lignée de Muhammad Alî[74]. Tour à tour ministre de l'éducation en 1862, ministre des finances en 1864 et président du conseil du Trésor en 1865, il a constamment appuyé le mouvement constitutionnel et était même l'ami et le bailleur de fonds des Jeunes Ottomans. Il s'est dressé, en 1866, contre l'administration du grand vizir Fu'âd Paşa dans une lettre en français adressée au sultan Abdülazîz. Traduite en ottoman, cette lettre a contribué au progrès des idées libérales dans l'Empire et l'intelligentsia ottomane de l'époque a retenu qu'elle résumait parfaitement le programme à suivre. Mustafa Fâzıl avançait que le déclin de l'Empire pouvait être enrayé, mais que des changements de structure s'imposaient. Deux autres grandes idées se dégageaient de sa lettre ; celle de l'éthique laïque et le principe selon lequel ce n'était pas la religion qui réglait les droits des peuples. Le remède préconisé par le prince égyptien était de déserrer l'étreinte de l'Etat sur les citoyens, et, en affirmant cela, il dénonçait devant l'intelligentsia ottomane l'irresponsabilité des hauts fonctionnaires. L'objectif, enfin, était d'attirer l'attention du sultan, que Mustafa Fâzıl respectait, sur les dérives de ses fonctionnaires qui trahissaient l'esprit des *Tanzîmât*[75]. D'un autre côté, le parcours maçonnique de Mustafa Fâzıl n'a pas été sans heurt puisque l'on découvre qu'il s'est adressé soudainement, en 1868, et sans explications, à la loge anglaise "Bulwer" pour l'obtention de son deuxième grade maçonnique[76]. S'était-il brouillé avec les frères français et était-ce le

73) Il serait même le premier musulman initié par cette loge (d'après la liste des membres de cette loge de 1857 à 1949 ; archives de la Grande Loge de Turquie). Sur lui, cf. E. Kuran, "Ibrahim Edhem Paşa", *E.I.*², III, pp. 1017-1018.

74) Sa réception fut suivie de deux conférences en langue turque données par des francs-maçons musulmans ; cf. *M.M.*, mai 1868, p. 28 et *La chaîne d'union*, 1er mai 1868.

75) Sur Mustafa Fâzıl Paşa, voir Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought*, A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas, Princeton University Press, 1962, pp. 276-282 ; Marcel Colombe, "Une lettre d'un prince égyptien du XIXe siècle au sultan ottoman Abdülazîz", *Orient*, 1958, II, pp. 23-58 ; Mithat Cemal Kuntay, *Namık Kemal, Devrinin insanları ve olayları arasında* (Namık Kemal, les hommes de la révolution. Au cours des événements), Maarif Matbaası, Istanbul, 1944, I, pp. 311-315 ; Irène Mélikoff, "Le prince Mustafa Fazıl et l'intelligentsia ottomane", *Revue d'histoire maghrébine*, 59-60, octobre 1990, pp. 121-124.

76) D'après le *M.M.* (décembre 1868, p. 510), L. Amiable était toujours vénérable de "L'Union d'Orient" lors du départ de Fâzıl Paşa. Cette revue, sans préciser si ce dernier avait quitté la loge française ou non — mais après une telle décision pouvait-il encore y retourner — rapporte les faits avec une certaine amertume, mais sans animosité envers le paşa : "Il est vrai que le f. Mustafa Fazil Pacha, cédant à de pressantes sollicitations et se mettant, involontairement, sans doute, dans une fausse position vis-à-vis de la loge qui l'avait initié, a consenti à recevoir le compagnonnage de la loge Bulwer ; mais, d'après nos renseignements particuliers, il n'a pas sollicité la maîtrise de la même loge." Or, ce dernier est cité comme "maître" dans la liste des membres de la loge "Bulwer". La date précise de son affiliation est le 14/5/1868 ; cf. la liste des membres de cette loge conservée dans les archives de la Grande Loge de Turquie et *infra*, note 122 du présent chapitre.

signe de la fin ? En tout cas, ce personnage a laissé une profonde empreinte sur l'histoire du libéralisme en Orient islamique et a tout autant impressionné les frères de la loge qui l'avait reçu, comme en témoigne l'opinion qu'ils se sont faits du penseur à la lecture de sa "profession de foi maçonnique" : "cette profession de foi est fortement empreinte de fatalisme, néanmoins elle est l'expression de sentiments dont la réalisation ouvrirait une ère nouvelle parmi les populations ottomanes"[77]. Le déclin de "L'Union d'Orient" a commençé après le départ de Louis Amiable qui fut remplacé par Nicolas Bordeano, ancien président de la première loge française, "L'Etoile du Bosphore". Directeur de *La Turquie*, l'organe de presse officiel du gouvernement (en langue française), ce dernier était donc un intime de plusieurs hauts-fonctionnaires et, en particulier, du vizir Fû'ad Paşa, l'ennemi déclaré des Jeunes Ottomans. C'est sans doute une des raisons qui explique les démissions en série qui commencèrent alors à affluer dès cette époque à l'"Union d'Orient", mais l'ultime et impardonnable erreur a été commise par l'un des derniers vénérables qui eut l'idée, en 1874, de supprimer l'usage de la langue turque. Tous les musulmans desertèrent en peu de temps la loge [78].

Le destin de la loge "I Proodos", quoique identique à celui de "L'Union d'Orient", allait prendre un tour dramatique en raison de la puissante personnalité des réformistes ottomans qui s'y trouvaient. Ouverte sur l'intelligentsia ottomane, temple des idées progressistes, la loge avait été rejointe par plusieurs fonctionnaires hauts placés, le premier chambellan du futur sultan Murâd V, et des intellectuels, Mehmed Râgıp, Alî Şefkâtî et surtout Nâmık Kemâl. Ce dernier, à lui seul, représentait tout le mouvement réformiste et l'idéal de liberté et d'égalité qu'il prônait. Nous avons vu l'influence des idées mystiques sur sa vie et sa pensée dans les chapitres précédents (pp. 98-99) ; il nous reste à rappeler les grandes lignes de sa doctrine qui a tant marqué les penseurs libéraux de son temps, ottomans, azéris et iraniens, et jusqu'aux Jeunes Turcs. Très proche de Fâzıl Paşa qui lui était très cher[79], Nâmık Kemâl s'en distinguait par l'importance qu'il donnait à la Loi religieuse sur laquelle il fondait son libéralisme. Il a été l'homme de la synthèse des conceptions islamiques et des principes politiques occidentaux, mais il fut aussi celui qui introduit en Turquie des concepts politiques clés, appelés à affecter les générations futures d'intellectuels de l'aire turco-iranienne. Il aimait comparer les idées des Lumières concernant le gouverne-

77) Elle a été publiée dans la revue maçonnique autrichienne *Zirkel*, d'après la *Chaîne d'union* (3-4, mars-avril 1882, pp. 110-111) qui en cite quelques passages.

78) "Elle a eu le tort d'exclure la langue turque de ses tenues, de là l'éloignement de la plupart des musulmans et, par suite de désertions, l'impossibilité de se trouver en nombre suffisant pour ouvrir les travaux..." ; *M.M.*, mars 1874, pp. 517-518.

79) Cf. Mithat Cemal Kuntay, *Namık Kemal, Devrinin insanları ve olayları arasında, op. cit.*, I, pp. 316-319.

ment avec la pensée politique traditionnelle de l'islam[80]. Son influence s'est exerçée au-delà des frontières de l'Empire et les idéologues persans de la révolution constitutionaliste de 1905-1906, entre autres, lui doivent beaucoup[81]. Néanmoins, on ne peut affirmer que c'est la maçonnerie qui lui a inspiré ces idées car sa pensée était déjà parvenue à maturité lorsqu'il a décidé de rallier la loge "I Proodos" dans les années 1872-73. Il faut préciser que l'ordre maçonnique n'a pas séulement fonctionné comme un foyer d'idées nouvelles, mais également comme un creuset où des intellectuels déjà initiés à la pensée libérale, par le biais des lectures ou des voyages, trouvaient l'occasion, à travers une forme de sociabilité, d'échanger réflexions et commentaires et de fédérer leurs efforts. Un grand nombre de diplomates, de consuls, de secrétaires et de drogmans iraniens, dont l'ambassadeur en personne, Mîrzâ Muhsin Khân (en poste à Istanbul de 1873 à 1891), ont appartenu à cette loge qui a joué ainsi un rôle de relais de transmission des idées maçonniques et libérales vers l'Iran[82]. Istanbul se trouvait en effet sur la route de l'Occident, comme sur celle de l'Orient, selon que l'on se rendait vers l'Ouest ou vers l'Est. Il n'est pas à écarter que les francs-maçons iraniens avaient songer aux moyens d'introduire cette société en Perse, et cette ville a représenté, avec Paris, un des principaux nœud du réseau que les diplomates iraniens initiés dans les pays européens avait établi hors d'Iran. La loge "La clémente amitié" de Paris s'était prise d'affection pour ce pays, et même pour l'Orient en général, puisqu'on la voit initier ou affilier de nombreux iraniens dans la deuxième partie du XIX[e] siècle, et pas des moindres, puisqu'il s'agissait presque toujours de diplomates ou de personnalités politiques[83]. Elle continuait la tradition de la loge parisienne du "Contrat social" qui avait initié l'ambassadeur du Châh en 1808. La seule différence était que la maçonnerie française ne visait plus comme par le passé à faciliter les contacts diplomatiques entre les deux pays, mais à faire passer en Perse les idées nouvelles et à encourager les réformes constitutionnelles. Un grand penseur réformiste iranien, Mîrzâ Malkum Khân (1833-1908), ami des Jeunes Ottomans, initié à Paris en 1857, et qui avait constitué en Iran, en 1858, une société para-maçonnique

80) Sur sa pensée politique, voir Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought, op. cit.*, pp. 283-336.

81) Cf. Anja Pistor-Hatam, "The Persian newspaper *Akhtar* as a transmitter of Ottoman political ideas", dans *Les Iraniens d'Istanbul / The Iranians of Istanbul, op. cit.*.

82) Cf. Hamid Algar, "An Introduction of the History of Freemasonry in Iran", *M.E.R.*, 6, 1970, p. 276-296 et, du même, "Participation by Iranian Diplomats in the Masonic Lodges of Istanbul", dans *Les Iraniens d'Istanbul / The Iranians of Istanbul, op. cit.*.

83) Cf. *La chaîne d'union*, 9-10, août-septembre 1873, pp. 472-485, où un échange de correspondances de grand intérêt entre le vénérable de "La clémente amitié" et certains diplomates persans, dont Mîrzâ Malkum Khân, a été publiée ; *Une fête maçonnique à Paris*, Paris, 1873, (15 pages). Les noms de Malkum Khân et de plusieurs autres diplomates persans sont portés sur le tableau de la loge "Bonaparte" (créée en 1852) à côté de ceux de quelques membres de la famille impériale et de grands officiers d'ordonnance ; détail étonnant vu qu'à cette date ces iraniens n'étaient pas encore maçons ; cf. François Collaveri, "La courte aventure diplomatique et maçonnique d'Askeri Khan, ambassadeur persan, 1808-1809", art. cit., p. 69.

— la *Farâmûshkhâne* (La maison de l'oubli) —, avait eu l'occasion de reprendre contact, à Paris, avec les maçons de "La clémente amitié". On le retrouve à Istanbul, sur le chemin du retour vers l'Iran, où il a eu droit à un accueil chaleureux par la loge "L'Etoile du Bosphore". L'ambassadeur d'Iran près La Porte, ainsi que tous les frères persans de la capitale ottomane, y étaient présents et le vénérable de la loge avait annoncé dans son discours qu'il fallait "faire comprendre à ces frères dont la plupart retournent dans leur pays, tout ce que la maçonnerie attend d'eux, l'élite de la nation persane, pour porter et propager dans cette région centrale de l'Asie, à peine ouverte à la civilisation européenne moderne, les idées de progrés, de lumière et d'humanité qui forment la base de notre institution"[84]. Mais Malkam était convaincu depuis longtemps déjà de l'utilité de la franc-maçonnerie pour l'œuvre civilisatrice et la modernisation des esprits. Il a été l'auteur de nombreux ouvrages sur le progrès de l'Europe et sur les réformes[85]. Les liens établis à Istanbul entre les maçons français, turcs et iraniens étaient appelés à durer, ainsi qu'on le constate avec l'ambassadeur Muhsin Khân qui, en 1897, sept ans après avoir quitté la Turquie, devenu ministre de la justice et ministre des affaires étrangères en Perse, restait toujours en correspondance avec les frères de "I Proodos"[86].

La première loge maçonnique créée en Iran par le Grand Orient de France, en 1907, le "Réveil de l'Iran", comptait parmi ses membres de nombreux persans initiés à "La clémente amitié" de Paris[87]. L'Iran vivait alors l'une des époques les plus critiques de son histoire. Le pays était en pleine mutation, l'opposition au despotisme de la dynastie qadjare avait remporté une bataille, mais la contre-révolution allait reprendre le dessus, avant de céder sa place de nouveau à un régime constitutionnel.

L'un des événements les plus notables de la vie de "I Proodos" est sans conteste l'initiation du prince Murâd qui devait devenir sultan à la place de

84) *La chaîne d'union*, 1 janvier 1888, p. 13. Malkum Khân avait aussi fréquenté la loge "I Proodos" accompagné de Muhsin Khân, en 1873 (*M.M.*, décembre 1873, pp. 382-386). Sur ce personnage, voir Hamid Algar, *Mîrzâ Malkum Khân, a Biographical Study in Iranian Modernism*, Berkeley, University of California Press, 1973 ; Abdul-Hadi Hairi, "Farâmûsh-khâna", *E.I.*[2], suppl. 5-6, pp. 289-291. Sur ses activités à Istanbul, voir Homa Nategh, "Mîrzâ Agha Khân, Sayyed Jamâl al-Dîn et Malkum Khân à Istanbul (1860-1897), dans *Les Iraniens d'Istanbul / The Iranians of Istanbul, op. cit.*

85) Voir Abdul-Hadi Hairi, *Shî'ism and Constitutionalism in Iran. A Study of the Role played by the Persians Residents of Iraq in Iranian Politics*. Leiden, Brill, 1977, pp. 37-43.

86) Cf. Thierry Zarcone, "La communauté iranienne d'Istanbul", dans *Atti del convegno sul tema : "La Shi'a nell'Impero Ottomano"*. Fondazione Caetani, Accademia dei Lincei, Roma, (sous presse).

87) D'après le tableau des membres de la loge (dossier "Réveil de l'Iran", Téhéran ; archives du GODF). Certains membres de la loge auraient été initiés à Téhéran dans une loge "fondée sous les auspices du rite National espagnol" (*ibid.*). Sur la loge "Le réveil de l'Iran", voir Paul Sabattiennes, "Pour une histoire de la première loge maçonnique en Iran", *Revue de l'Université de Bruxelles*, 3-4, 1977, pp. 414-442.

Abdülazîz en 1876. Initié en secret en 1872, Murâd se passionna très vite pour la maçonnerie et son idéal, et il caressa même l'espoir chimérique de fonder une loge rattachée au Grand Orient de France où la seule langue officielle serait le turc. Celle-ci prendrait le nom de "Enver-i şarkiyye" (Lumière de l'Orient). Francophone, connaisseur de la littérature et des arts occidentaux, Murâd était tout à fait préparé pour donner une suite à l'œuvre des sultans réformateurs, et les Jeunes Ottomans tout comme les francs-maçons français étaient sûrement fiers de leur nouvelle recrue. Dans les années qui ont suivi la réception du prince, ses deux frères Nûreddîn et Kemâleddîn, furent également admis dans l'ordre. L'organisateur de tout cela, c'était Cléante Scalieri qu'une amitié solide liait à Murâd. En mai 1876, Murâd devint maître de l'Empire, mais il fut déposé trois mois plus tard et remplacé par Abdülhamîd II. La raison invoquée était la maladie et la "démence", mais il est clair qu'il s'agissait d'un coup monté. Commença alors pour la loge "I Proodos" une série d'épreuves dramatiques. Inquiets, en raison des liens du sultan déposé avec la franc-maçonnerie, des dissensions divisèrent les frères, entraînant la mise en sommeil de la loge, le départ de plusieurs membres et même l'éviction du poste de vénérable de Cléante Scalieri. Enfin, en 1878, ce dernier complota avec des intellectuels ottomans pour délivrer Murâd que le nouveau sultan avait emprisonné[88]. Mais ils furent dénoncés et Scalieri ne dut sa vie sauve qu'à la fuite. C'en fut trop pour la loge qui effrayée par les possibles suspicions qui pouvaient peser sur elle se vida entièrement de ses membres turcs et grecs. Elle allait néanmoins se maintenir jusqu'en 1901 avec des hauts et des bas[89]. L'année qui suivit la déposition de Murâd V et la montée sur le trône de Abdülhamîd II était également une date importante dans l'histoire de la franc-maçonnerie européenne puisque, à l'issue de son couvent de 1877, le Grand Orient de France avait manifesté sa volonté de laisser désormais la porte de ses loges ouverte au non-croyants. Mais ce n'était là que la victoire d'une mouvance qui avait déjà affirmé ses vues dans des convents antérieurs et les loges françaises d'Istanbul en étaient informées. On peut donc penser que

88) Cet épisode a intéressé, et intéresse toujours de nombreux historiens ; voir İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Beşinci Murad'ı tekrar padişah yapmak isteyen Cleanthe Scalieri - Aziz Bey komitesi" (Le comité Cleanthe Scalieri - Aziz Bey qui voulait remettre Murâd sur le trône), *Belleten*, 1944, VIII, 30, pp. 245-328 ; Suha Umur, "Beşinci Murad hakkında belgeler" (Documents au sujet de Murâd V), *M.S.*, 18, 1975, pp. 19-33 ; Constantin Svolopoulos, "L'initiation de Mourad V à la franc-maçonnerie par C. Scalieri : aux origines du mouvement libéral en Turquie", *Balkan Studies*, V, 21, 1980, pp. 441-447 ; P. Dumont, "La Turquie dans les archives du Grand Orient de France...", art. cit., pp. 190-192 ; Suha Umur, "Belgelere göre 5. Murad'ın masonluğu" (La maçonnerie de Murâd V d'après des documents), *T.T.*, 38, ocak 1987, pp. 36-39; Mesut Tunçel, "Masonlar ve beşinci sultan Murad" (Les maçons et le sultan Murad V), *M.S.*, 66, 1987, pp. 4-25 ; Hüseyn Çelik, "V. Murad'ın restorasyonu mu ?" (Voulait-on restaurer Murâd V ?), *T.T.*, 99, mart 1992, pp. 178-181. On trouvera une longue synthèse des travaux cités ci-dessus, complétées par des informations nouvelles, chez Orhan Koloğlu, *Abdülhamit ve masonlar, op. cit.*, pp. 125-167.

89) P. Dumont, "La Turquie dans les archives du Grand Orient de France...", art. cit., pp. 193-194.

le rejet, ou plutôt la tolérance, à l'égard de l'obligation de la croyance en Dieu avait peut-être fait fuir un certain nombre de musulmans. Mais ce n'est là qu'une hypothèse et, d'ailleurs, la déposition de Murâd, qui fut très vite suivie de plusieurs mesures politiques anti-libérales, parmi lesquelles la suspension de la Constitution en 1878, semblerait une raison plus probable. Midhat Paşa, le père de la Constitution, et Nâmık Kemâl, le poète de la liberté, furent exilés ; ils devinrent les symboles du combat perdu contre le conservatisme.

A côté de ces loges placées sous la juridiction du Grand Orient de France, la franc-maçonnerie italienne n'en était pas moins influente[90]. Les loges italiennes étaient à Istanbul au moins en nombre égal aux loges françaises, mais elles dépassaient de beaucoup ces dernières sur l'ensemble de l'Empire, surtout dans les provinces arabes. L'impact de la maçonnerie italienne sur les intellectuels ottomans n'a pas été aussi net et visible, comme cela a été le cas avec les loges du Grand Orient de France. Cependant, on peut songer que c'est la maçonnerie italienne — dans laquelle nous comprendrons aussi le mouvement carbonaro — qui a entraîné les réformistes et les révolutionnaires turcs vers les loges, toutes obédiences confondues. On peut penser, en effet, qu'elle a attiré l'attention sur l'efficacité des sociétés secrètes dans le combat contre les pouvoirs despotiques, sociétés dont les Ottomans avaient toujours été friands ; que l'on songe au mouvement des Jeunes Ottomans et à celui des Jeunes Turcs, tous deux ayant été copiés sur le modèle des Carbonari... L'exemple de l'Italie préunitaire et de ses groupuscules secrets, les plus importants ayant été la franc-maçonnerie et les Carbonari, était un exemple à suivre. Du reste, comme cela s'était aussi produit en Egypte, on peut penser que plusieurs italiens, membres de ces deux sociétés, avaient trouvé refuge dans l'Empire, après les émeutes des années 1820-21, en Italie, et surtout après la révolution avortée de 1848. La maçonnerie italienne a ainsi pu exporter en Turquie les idéaux du Risorgimento. On connaît, dans le détail, un cas de révolutionnaire italien franc-maçon exilé à Istanbul et membre de la plus brillante loge italienne de cette ville, "Italia Risorta". Il s'agit d'Emilio Cipriani (m. 1883), mais d'autres partisans de Garibaldi se trouvaient également dans la capitale ottomane[91]. Emilio Cipriani, natif de Florence, étudiant à l'université de Pise, avait "conspiré pour l'indépendance de sa patrie et pour l'unité italienne". Il avait participé, en 1848, à des combats en Lombardie dans un bataillon révolutionnaire toscan, mais il fut contraint, après l'échec du mouvement, de s'exiler à Istanbul où il a exercé la profession de médecin. Son ardeur ré-

90) Le seul historien qui s'y est intéressé est Orhan Koloğlu dans ses deux remarquables ouvrages sur la maçonnerie turque qui sont, de loin, les ouvrages scientifiques les plus documentés qui avaient été consacrés à cette question : *Abdülhamit ve masonlar, op. cit.*, et *İttihatçılar ve masonlar* (Les Unionistes et les maçons, Gür Y., Istanbul, 1991.

91) Sur ces derniers, voir Orhan Koloğlu, *Abdülhamit ve masonlar, op. cit.*, p. 177 ; İlknur Polat Haydaroğlu ; *Osmanlı imperatorluğ'unda yabancı okullar, op. cit.*, p. 148.

volutionnaire ne l'avait pourtant pas quitté et dès les premières émeutes italiennes de 1859, il retourna en Toscane pour participer à la naissance de l'unité italienne. Il eut même l'honneur de représenter sa propre ville au nouveau parlement. L'homme était un intime de Giuseppe Garibaldi, l'un des symboles du Risorgimento. Il soigna le grand homme, blessé à la bataille d'Aspromonte, et accompagna, en 1867, en qualité de chef du groupe sanitaire, l'expédition menée par ce dernier contre Rome. C'est en 1878, de retour à Istanbul, qu'il se lia à la loge "Italia risorta", puis, nommé sénateur, il quitta l'Empire pour s'installer définitivement à Rome. Sa carrière maçonnique ne se termina pas là puisqu'on le voit membre de la loge romaine "Propaganda" qui rassemblait les politiciens et les hommes puissants du pays ; il fut même nommé grand maître honoraire du Grand Orient d'Italie[92].

La franc-maçonnerie italienne a identifié ses idéaux à ceux du Risorgimento et la plupart des grands hommes qui ont contribué à la naissance de l'Unité italienne ont été francs-maçons ou carbonari, ou liés de près à ces deux associations[93]. On pouvait constater une certaine harmonie entre les principes dont la maçonnerie se réclamait et l'idéologie prônée par les idéologues ou les acteurs du mouvement, Camillo Cavour, Giuseppe Mazzini et Giuseppe Garibaldi. Camillo Cavour avait lu les écrivains des Lumières à Paris et était devenu admirateur du pragmatisme anglais à Londres, mais il n'était pas franc-maçon. Giuseppe Mazzini, l'idéologue du mouvement, avait retiré de la révolution française l'idée de "nation", et, pour accomplir l'unité de l'Italie, avec Rome pour capitale, il avait choisi et encouragé la voie du complot et de l'insurrection populaire. Carbonaro en 1827, il est peut-être devenu maçon[94]. Le dernier, Giuseppe Garibaldi, franc-maçon et grand maître du Grand Orient d'Italie en 1863, était surtout le bras armée de l'idéal mazzinien. Il était une figure très populaire chez les maçons italiens d'Istanbul.

92) D'après la biographie de E. Cipriani rédigée par Giorgio Furlani, l'orateur de "Italia Risorta", dans *R.M.I.*, anno XV, Luglio 1884, 25-26-27-28, pp. 206-207. Sur sa présence dans la loge "Propaganda", voir Aldo Alessandro Mola, *Storia della Massoneria dall'Unita alla Republica, op. cit.*, pp. 166-167. Cette même loge, réveillée après la chute du régime fasciste, reçut le numéro deux et défraya la chronique dans les années 1980 sous le nom de "Propaganda 2" (voir Jean-Pierre Viallet, "Anatomie d'une obédience maçonnique : le Grand Orient d'Italie (1870-1890 circa)", *Mélanges de l'Ecole Française de Rome*, XC, 1978, p. 184 et Kent Enderson, "Italian Freemasonry and the P 2 incident", *Charter-Cosmo Transactions*, Hong Kong, vol. 9, june 1987, pp. 51-61).

93) Sur la place occupée par la franc-maçonnerie dans le Risorgimento, voir Aldo Alessandro Mola, *Storia della Massoneria dall'Unita alla Republica, op. cit.*, note 16 p. 43 et *La liberazione d'Italia nell'opera della Massoneria*, (a cura di Aldo A. Mola), Centro per la storia della Massoneria, Roma, Bastogi-Foggia, 1990.

94) Rien n'assure qu'il ait été initié dans une loge selon les règles de l'art ; on doit plutôt voir en lui un *massone ad honorem* ; cf. Carlo Gentile, "Mazzini e la massoneria", dans *I figli della vedova*, (a cura di Luigi Troisi), Atanor, Roma, 1989, pp. 128-131.

La franc-maçonnerie italienne s'est trouvée pendant tout le XIX[e] siècle dans un état d'anarchie complète, sans administration centrale, déchirée par des conflits inter-obédientiels ; là aussi, les Italiens cherchaient leur unité. Fondé à Turin en 1862, le Grand Orient d'Italie fut transféré à Florence en 1865, puis finalement à Rome à la fin de l'année 1871, lorsque cette ville était devenue la capitale du nouvel état[95]. Mais on ne sait pas exactement si la première loge italienne créée à Istanbul en 1863, avec l'aide de l'ambassadeur d'Italie et de la loge française "L'Union d'Orient" était liée à cette jeune obédience ou à la Grande Loge de Turin. Il semble qu'elle ait été liée à cette dernière. Nommée "Italia"[96], cette loge maçonnique a manifesté immédiatement une intense activité. En particulier, elle est à l'origine de la fondation d'une école italienne qui comprenait en 1864 une cinquantaine d'élèves ; le rez de chaussée du local occupé par la loge lui étant réservé[97]. Ainsi qu'en témoigne le *Monde maçonnique*, "l'intolérance et la méfiance ont été combattus avec succès et le premier pas est fait en Turquie pour arracher au clergé fanatique l'éducation de la jeunesse..."[98]. Les raisons de la naissance de cette école ne sont en rien comparables à celles de l'école allemande. L'école italienne se voulait plus qu'un conservatoire de la langue et de la culture d'une "nationalité" ; elle s'affirmait comme une école de la laïcité.

Au cours de ses 4 années d'existence, jusqu'en 1867, date à laquelle elle a disparu, on sait que la loge "Italia" a recruté quelques musulmans ; hélas, l'absence de listes de membres ne nous permet pas de nous faire une idée plus précise du nombre. On rapporte qu'en 1864, elle "a fait une excellente acquisition en la personne d'un mollah musulman de 1[ère]classe, titre équivalent à celui d'archevêque... Il est rare de trouver parmi les Turcs des hommes libres de préjugés et de superstitions, et il est à désirer que ce digne frère trouve des imitateurs parmi ses coréligionnaires..."[99]. A la même date, c'est-à-dire dix-huit mois seulement après sa création, la loge comptait 125 membres et était en train d'instruire 40 demandes d'affiliation et d'initiation. Elle avait de surcroît déjà constitué deux loges-filles à Salonique et à Smyrne[100]. On doit rappeler que la communauté italienne d'Istanbul était

95) Sur les débuts de l'histoire mouvementée de cette obédience, voir Jean-Pierre Viallet, "Anatomie d'une obédience maçonnique...", art. cit., pp. 171-237 et Massimo Maggiore, "La loggia "Ausonia" di Torino e la fondazione del Grande Oriente Italiano", dans *La liberazione d'Italia nell'opera della Massoneria, op. cit.*, pp. 81-91.

96) *M.M.*, septembre 1863, pp. 284-285.

97) *M.M.*, juillet 1864, pp. 153-155 ; novembre 1864, pp. 415-416 et février 1865, pp. 595-598. Voir aussi "La scuole laiche italiane a Constantinopoli e la R. L. Italia risorta", *R.M.I.*, anno XXI, 11-12, agosto 1890, pp. 181-182 et İlknur Polat Haydaroğlu ; *Osmanlı imperatorluğ'unda yabancı okullar, op. cit.*, pp. 148. C'est un lieutenant de Garibaldi, Germono Marchese, qui fut à l'origine de l'ouverture de plusieurs autres écoles italiennes.

98) *M.M.*, juillet 1864, pp. 153-155.

99) *M.M.*, octobre 1864, pp. 342-343.

100) *Id.*

importante et que le quartier de Galata avait été, depuis des siècles, et jusqu'en 1870, une zone franche pour les Vénitiens. Un grand nombre de commerçants et de marins composait cette communauté[101]. Les relations de la loge italienne avec les obédiences anglaise et française étaient très bonnes et celle-ci n'a manqué aucune occasion pour rencontrer leurs loges et fêter avec elles le solstice — commémoration traditionnelle chez les maçons — même s'il faut noter l'absence fréquente des loges anglaises, que la présence française éloignait. A l'occasion d'une de ces fêtes, les musiciens engagés par les maçons avaient entonné un hymne en l'honneur de Giuseppe Garibaldi ; "tous les ff(rères) y applaudirent d'une manière frénétique et firent résonner des vivats [acclamation maçonnique] en l'honneur de l'illustre frère et du grand citoyen dont le caractère et le désintéressement seront de tous temps un symbole d'honneur"[102]. Toutefois la loge "Italia" s'éteignit en 1867 avec le chapitre de hauts-grades souché sur elle ; on a invoqué pour expliquer sa disparition un prosélytisme mal placé "qui s'attachait au nombre des admissions plutôt qu'à la rigueur des choix", à des dissensions internes et au mauvais état de ses finances "épuisées par le maintien d'une école"[103]. Mais la maçonnerie italienne restait toujours présente à Istanbul puisque de nouvelles loges se reconstituèrent immédiatement sur les cendres de la défunte "Italia". La première, "Italia risorta", sous la juridiction du Grand Orient d'Italie et dirigée par l'ancien orateur de la loge "Italia", était appelée à un brillant avenir et devait se maintenir jusqu'au début du XX^e siècle. Les trois autres, "Speranza", "Felice" et "Sincerità" se sont fondues en une loge unique qui s'intitula d'abord "Le trè in una" (les trois en une), puis "Azizié". Mais l'existence de cette dernière a été éphémère. En fait, c'est "Italia risorta" qui représentait la plus pure franc-maçonnerie italienne, qui, comme l'écrit un de ses membres, "a tant fait, en Italie, pour la grandeur et l'unité de la patrie, la diffusion des Lumières et le bonheur de l'humanité"[104]. Son nom, d'ailleurs, est certainement une allusion au mouvement du Risorgimento dans lequel les francs-maçons s'étaient tant impliqués ; "Italia risorta", c'est-à-dire l'Italie réssuscitée ou renaissante (*risorgimento* et *risorto* provenant du même mot *risorgere*, ressusciter, renaître). Les frères de la loge vouaient, ce qui ne nous étonne pas, un respect profond à Garibaldi et à son œuvre, au politique comme au grand maître de l'ordre. En 1883, à l'occasion de l'anniversaire de sa mort, une "tenue funèbre" à laquelle étaient conviées les principales loges d'Istanbul, fut organisée, et l'orateur de la loge italienne prononça un discours sur la vie maçonnique du grand personnage.

101) Sur cette communauté, voir Angiolo Mori, *Gli Italiani a Constantinopoli*, Modena, 1906.

102) *M.M.*, septembre 1864, pp. 300-301.

103) *M.M.*, mars 1868, pp. 695-698.

104) *La chaîne d'union*, 8, juin 1888, p. 243. Une autre loge italienne existait dans le quartier de Büyük Dere ; "Luce dell'Oriente" ; cf. *M.M.*, mai 1873 et *R.M.I.*, anno IV, 6, 15 marzo 1873, pp. 3-7. On trouve un diplôme daté de 1877 appartenant à un membre de cette loge dans les archives de la Grande Loge de Turquie.

Mais Garibaldi n'était pas le seul héros du Risorgimento qui avait gagné l'admiration des frères italiens d'Istanbul[105], puisqu'en 1872, déjà, plusieurs d'entre eux, répondant à l'appel d'une loge de la péninsule, avaient souscrit à l'édification d'un monument à la gloire de Giuseppe Mazzini[106]. On peut penser qu'un certain nombre de révolutionnaires italiens exilés se trouvaient parmi les membres de la loge, à l'image d'Antonio Cipriani, mais on ne sait quel a été leur nombre, ni quelle a pu être leur influence sur les milieux réformistes ottomans. Du reste, cette influence révolutionnaire italienne a certainement touché les Turcs à travers les loges françaises que les frères italiens fréquentaient également[107]. On peut admettre que l'interpénétration entre les loges a donc pu faciliter la diffusion des idées mazziniennes. Notons que c'est Louis Amiable en personne qui avait orchestré l'"installation" de la loge "Italia risorta" dont il était également membre[108].

Malgré quelques difficultés administratives, dans ses débuts, dues à la situation instable du Grand Orient d'Italie, "Italia risorta" s'est très rapidement imposée dans le milieu maçonnique stambouliote. Elle a multiplié les actions de bienfaisance et les soirées mondaines, généralement des bals, dont les bénéfices étaient destinés à des œuvres de charité, et cela, jusqu'à la fin du siècle, et avec les bénédictions du sultan Abdülhamîd II[109]. Elle n'a pas connu les désagréments de la maçonnerie française et elle a traversé sans interruption tout le règne du sultan. Son refus de participer à la conspiration politique dirigée par les Jeunes Ottomans, puis par les Jeunes Turcs, lui a évité l'interdiction. On ne doit pas penser, du reste, que les bals organisés par les maçons avaient pour seul objectif le divertissement. Inspirés par les Italiens, les frères français ont songé à les imiter, afin, écrivaient-ils en 1892, "de nous créer des ressources comme les autres et de faire de la propagande maç(onnique)"[110]. Sans avoir pris une part "active" dans l'op-

105) *La chaîne d'union*, 6-7, juillet 1883, pp. 244-245. Sur la place occupée par Garibaldi dans l'histoire de la franc-maçonnerie, voir Ed. E. Stolper, "Garibaldi massone", dans *La liberazione d'Italia nell'opera della Massoneria, op. cit.*, pp. 133-151 et Giuseppe Garibaldi, "Testamento e lettera a Mazzini", dans *I figli della vedova, op. cit.*, pp. 132-135.

106) "La Rispettabile loggio Italia risorta, associandosi all'idea della madre loggio Trionfo Ligure, ha voluto concorrere all'erezione di un monumento a Giuseppe Mazzini..." ; *R.M.I.*, anno III, 20, 1 novembre 1872, p. 12.

107) On peut citer les exemples suivants : Veneziani, vénérable de la loge "Italia", était un des fondateurs de "L'Union d'Orient" et occupait le poste de secrétaire de cette même loge; Georges Guarracino, vénérable de la loge "Azizié", en 1868, était aussi officier (premier surveillant) dans la même loge française (*M.M.*, février 1869, p. 637) ; Geraci, vénérable d'"Italia risorta", était également membre de la loge anglaise "Bulwer" et Woods Paşa, vénérable de "Bulwer", était aussi membre de "Italia risorta" (*R.M.I.*, 19-22, luglio 1887, pp. 163-164).

108) *M.M.*, février 1865, pp. 607-609.

109) *La chaîne d'union*, 4, mars 1886, p. 127 ; 6-7, mai 1886, p. 216 ; 3-4, mars 1888, pp. 108-110, 122-123 et 8, juin 1888, pp. 241-244. *R.M.I.*, 12-13, luglio-agosto 1888, pp. 195-198 ; Orhan Koloğlu, *Abdülhamit ve masonlar, op. cit.*, pp. 177-180.

110) *Procès-verbaux de la R. L. Etoile du Bosphore, op. cit.*, p. 56. Orhan Koloğlu insiste toutefois sur le fait que la maçonnerie italienne, très engagée politiquement en Italie, restait passive à Istanbul et dans l'Empire : *Abdülhamit ve masonlar, op. cit.*, p. 49.

position, "Italia risorta" n'aurait-elle pas cependant contribué à l'inspirer?[111] En tout cas, les loges italiennes de Salonique sont devenues à la fin du siècle l'antichambre occulte de la conspiration jeune-turque.

D'après le témoignage de Louis Amiable, "Italia risorta" n'avait pas réussi, comme les loges de "L'Union d'Orient" et de "I Proodos", à rassembler un grand nombre de musulmans. Il disait qu'elle n'avait "que médiocrement la caractère cosmopolite" et d'ajouter que "la grande bienveillance dont l'honore l'autorité italienne semble en faire le domaine propre d'une nationalité. Et la langue qu'on y parle, bien que plus facile à apprendre que le français, est cependant moins répandue que lui sur les rives du Bosphore (...) L'ambassade d'Italie ne lui refuse pas, à l'occasion, son appui et son patronage ; car la diplomatie italienne reprenant la tradition d'Henry Bulwer, montre qu'elle comprend la haute utilité de l'expansion maçonnique et l'avantage que peuvent en retirer les gouvernements qui la favorisent..."[112]. Plus proche de la maçonnerie française que de l'obédience anglaise, la maçonnerie italienne présentait néanmoins quelques caractéristiques propres, et, si elle n'adoptait pas certaines des positions extrémistes du Grand Orient de France, comme sur la question du grand architecte de l'univers par exemple, elle ne critiquait pas, et même louait, les prises de position des maçons français. En particulier, son sentiment à l'égard du cléricalisme était, pour des raisons historiques, très proche de celui du Grand Orient de France, mais plus nuancé restait son jugement à l'égard des croyances personnelles des frères. C'est par le biais de l'anticléricalisme que l'ordre était intervenu dans la vie politique de l'Italie[113]. Ainsi que l'a écrit un historien italien, l'anticléricalisme du Risorgimento était "un corps à géométrie variable, une attitude changeante, résultat de mille causes diverses"[114]. Mais, même dans les moments les plus forts de son anticléricalisme, la maçonnerie italienne n'a pas interdit aux frères de professer le catholicisme et de se conformer aux pratiques religieuses[115]. On verra dans le chapitre suivant quelle a été la position des maçons italiens d'Istanbul sur la question très controversée de la croyance en Dieu et en l'immortalité de l'âme dont on sait l'intérêt qu'elle a suscité chez les musulmans membres des loges. Garibaldi lui-même avait encouragé une croisade qui mettait à l'avant les thèmes messianiques, politiques, religieux et mystiques, promettant à tous

111) Effectivement, les frères de "Italia Risorta" manifestèrent en 1892 qu'ils ne tenaient pas uniquement "à discuter des initiations, à faire voter, à recevoir de manière rituelle les hommes dignes d'appartenir à l'institution..." ; cf. *Un pregiudizio*, circolare, 15 gennaio 1892, Italia risorta, Constantinopoli, (2 pages), Bibliothèque de la Grande Loge Unie d'Angleterre.

112) *De la situation maçonnique à Constantinople, en Grèce et en Italie*, Aix en Provence, 1895, p. 8.

113) Jean-Pierre Viallet, "Anatomie d'une obédience maçonnique...", art. cit., p. 185.

114) Pietro Scoppola, Guido Verucci, *Chiesa e religiosità in Italia dopo l'Unità (1861-1878)*, cité par Franco Molinari, "La massoneria nei documenti pontifici dell'Ottocento", dans *La liberazione d'Italia nell'opera della Massoneria, op. cit.*, pp. 219.

115) *Id.*, pp. 221-222.

ses partisans la béatitude en cas de décès, au nom de Sainte Rosalie, sainte patronne de Palerme, et de Garibaldi lui-même, *braccio di Dio*, "qui était sur le point de restaurer la liberté *per cui il nazareno era morto in croce*[116]. L'un des meilleurs spécialistes de l'histoire de la franc-maçonnerie italienne écrit que "le mysticisme messianique et le positivisme rationaliste étaient les deux piliers qui devaient soutenir la nouvelle arche d'alliance entre la nation et le clergé engagés dans une mission réparatrice, jetés dans l'arène de l'émancipation du peuple, avec la généreuse résolution des premiers chrétiens"[117]. Les démêlés entre la jeune Italie maçonnique et les Etats du Pape n'en ont pas moins été extrêmement conflictuels, et l'on ne compte pas les nombreuses bulles condamnant la maçonnerie et les Carbonari qui ont été fulminées entre 1821 et 1884[118]. Autre caractéristique de l'idéologie maçonnique italienne, les frères ont fait du philosophe de la fin de la renaissance Giordano Bruno (1548-1600), brûlé par l'Inquisition pour sa pensée hérétique et son acharnement à défendre ce en quoi il croyait, le "héraut" de leur idéal, leur Voltaire. Et c'est à la gloire de celui dans lequel il a reconnu un "précurseur" de l'anticléricalisme, que le Grand Orient d'Italie a fait ériger, en 1889, une statue provocatrice au cœur de Rome[119]. La fierté que les maçons italiens concevaient de leur philosophe national et romain a dépassé les frontières du pays et, à l'occasion d'un discours prononcé dans une loge italienne d'Alexandrie, en Egypte, on a pu entendre : "Il y a, à Rome, une statue qui est celle de Giordano Bruno, laquelle, comme un garde soucieux, est le symbole d'une vie de lumière, de connaissance, de liberté. De cette voie, s'écartent l'intolérance, le fanatisme de chaque race, et apparaît triomphalement, au contraire, la libre pensée (*il libero pensiero*)"[120]. Pour conclure avec la récupération de ce penseur, l'auteur d'un article de la *Rivista massonica* consacré au philosophe affirmait, en 1913, que

116) Aldo Alessandro Mola. *Storia della Massoneria dall'Unita alla Republica, op. cit.*, p. 55.

117) *Ibid.*, p. 55

118) Pour plus de détails sur ces diverses condamnations, voir Alec Mellor. *Nos frères séparés, les francs-maçons, op. cit.*, pp. 296-306.

119) Voir *R.M.I.*, 19-20, dicembre 1888, pp. 311-312 ; Aldo Alessandro Mola, *Storia della Massoneria dall'Unita alla Republica, op. cit.*, pp. 160-163. Sur G. Bruno, on peut consulter: N. Badaloni, *La filosofia di Giordano Bruno*, Firenze, 1955 ; F. A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London, 1964 (traduction française, *Giordano Bruno et la tradition hermétique*, Dervy Livres, Paris, 1988).

120) "La massoneria italiana in Egitto", *R.M.I.*, 3-4, 15-28 febbraio 1901, p. 61. Le philosophe est devenu le patron de l'"Associazione del Libero pensiero" fondée en 1880 et ouverte à des personnes d'opinions variées : athées, déistes ou simplement anticléricaux ; cf. Aldo Alessandro Mola, *Storia della Massoneria dall'Unita alla Republica, op. cit.*, p. 161. L'année même où fut élevée la statue de Giordano Bruno à Rome, une loge rassemblant des libres penseurs se constitua en Espagne sous le titre distinctif de "Giordano Bruno" ; cf. Pedro Alvarez Lázaro, "Las cámaras Giordano Bruno : un paradigma de anticlericalismo masónico decimonónico", dans *Masoneria, politica y sociedad*, III, Symposium de Metodología Aplicada a la Historia de la Masoneria Española, Córdoba, 15-20 de Junio de 1987, II, (J. A. Ferrer Benimeli, coordinador), Centro de Estudios Historicos de la Masoneria Española, Zaragoza, 1989, pp. 791-807.

"tout un mouvement s'étendait sans interruption de l'Humanisme jusqu'à notre libération politique : *dal Rinascimento al Risorgimento*"[121].

Ces quelques remarques s'imposaient pour bien clarifier le climat de la maçonnerie italienne — qui est allé d'ailleurs en affirmant son caractère politique et anticlérical, non antireligieux — vu la place qu'elle allait occuper dans la préparation de la révolution jeune-turque. On verra qu'elle jouera, à cette époque, en un sens, la rôle que la maçonnerie française avait rempli à l'époque des *Tanzîmât.*

Nous avons signalé rapidement ci-dessus l'apparition des loges anglaises "Oriental" (1856) et "Bulwer" (1861) ainsi que l'organisme provincial qui les a fédérées, la Grande Loge Provinciale de Turquie, comme cela est de coutume dans le système maçonnique anglo-saxon. Il n'est pas hors de propos de revenir plus dans les détails sur cette franc-maçonnerie britannique qui, si elle n'a pas eu sur les Ottomans l'influence qu'ont exercée les obédiences française et italienne, n'en a pas moins occupé une place importante sur un autre plan. En premier lieu, elle était assez bien implantée dans le reste de l'Empire et surtout en Egypte, cette dernière province relevant administrativement, au début au moins, de la Grande Loge Provinciale de Turquie, ce qui a contribué à établir entre les maçons turcs et égyptiens liés à cette obédience un certain nombre de liens. Mais encore, la loge "Oriental" n'a pas subi les tracasseries de La Porte à Istanbul, à l'image de la loge italienne, alors que la maçonnerie française restait surveillée et souvent interdite. Enfin, la maçonnerie anglaise est restée fermement attachée aux principes traditionnels de l'ordre, au déisme et au dogme de l'immortalité de l'âme. Nous possédons les listes des membres de ces deux loges[122] ; comme on doit s'en douter, celles-ci ont recruté presque essentiellement dans le milieu anglais ; les catégories professionnelles représentées étant surtout les ingénieurs liés à la construction navale, suivis des marchands et des commercants, puis par les professions du livre et de l'édition, les officiers de marine et enfin les enseignants. Les musulmans étaient en nombre minime, Ethem Bey İbrâhîm (1866), dont nous avons parlé plus haut, trois "gentlemen" (1869 et 1870), un religieux (Azîz Bey, 1871), un fonctionnaire (1872), le chef de la police (Sa'îd Muhammad Zâhir, 1869) et un député (Yusûf Ziyâ el-Hâlidî, 1899). Entre 1906 et 1911, seuls quatre musulmans ont été reçus par la loge alors que, sur toute l'étendue de l'Empire, ils affluaient vers l'ordre. La loge "Bulwer" qui s'est réunie pen-

121) Anonyme, "Giordano Bruno", *R.M.*, anno XLIV, 7-8, aprile 1913, p. 146. Le rituel et l'esprit de la maçonnerie écossaise, et de la maçonnerie en général, ont été également marqués, sur un autre plan — mais il ne s'agit pas, là, d'une récupération — par la pensée de G. Bruno, à travers un de ses disciples ; voir David Stevenson, *The Origins of Freemasonry. Scotland's Century 1590-1710, op. cit.*, pp. 83-96..

122) Il s'agit de deux listes dactylographiées donnant les membres de l'"Oriental" (1857-1949) et "Bulwer" (1863-1893), établies à partir des registres d'origine des loges, et conservées dans les archives de la Grande Loge de Turquie.

dant quelques temps dans l'ambassade d'Angleterre semble avoir été un petit peu plus ouverte aux ottomans. La revue *Le monde maçonnique* a insisté sur ce point, en 1863, signalant que les deux loges anglaises "ont reçues dernièrement plusieurs moines (des "dervis"), et des employés supérieurs turcs. Depuis longtemps déjà, on compte des musulmans (Arabes, Persans et Turcs) parmi les ff[rères] de ces ateliers"[123]. Ces informations sont justes ; à côté des musulmans turcs, comme Arîf Mehmed (1863) et Atâ Efendi (1870), deux derviches, et Hobart Paşa (1869) et Hakkı Bey İsmâ'îl (1874), des militaires, on relève le nom d'un persan, Rizâ Mohammed (1871), de deux indiens d'Hayderabad, du prince Fâzıl Paşa (1868), transfuge de l'"Union d'Orient", et de l'égyptien Halîm Paşa. Plusieurs — Hobart Paşa, Halîm Paşa et trois autres militaires — viennent de la loge égyptienne "Bulwer", constituée en 1865 (cf *infra*, p. 222). Signalons aussi la présence de Harly Baron Henry, l'éditeur du journal *Stamboul.*

Avant même la rupture totale de leurs relations, en 1877, on ne peut pas dire que les maçons des obédiences anglaise et française aient vécu en bonne intelligence. Nonobstant le fait qu'ils se fréquentaient assez souvent et que nombre d'entre eux, généralement les turcs minoritaires (grecs et arméniens), possédaient une double affiliation, les conflits étaient nombreux. La Grande Loge d'Angleterre qui revendiquait la plus pure orthodoxie maçonnique, ne supportait guère la réussite de la maçonnerie française à Istanbul et jalousait les relations que celle-ci s'était constituées dans les cercles du pouvoir. Des revues maçonniques anglo-saxonnes étaient allées jusqu'à parler d"une "invasion de territoire maçonnique appartenant à la juridiction de l'Angleterre"[124]. Néanmoins, c'est fort poliment et très hypocritement que tout ce beau monde se recevait en loge ; toutefois, les fêtes solsticiales des français et des italiens étaient boudées par les anglais[125] et il y eut même une opposition anglaise à la tentative italienne de constituer son école laïque[126].

Les critiques fusaient des deux côtés. Les Anglais dénoncaient la tendance athée des obédiences latines, le déviationnisme maçonnique et l'éloignement des principes. Quant aux français, les lignes qui suivent, signées par Louis Amiable, résument bien quel était leur sentiment :

> Il va sans dire que tout anglais quelque peu notable habitant Constantinople faisait partie de l'une ou l'autre de ces loges [les loges anglaises et irlandaises]. On y comptait aussi quelques levantins parlant anglais. Quelques allemands et quelques grecs entrèrent dans les loges qui leur étaient spécialement destinées ["Deutscher

123) *M.M.*, septembre 1863, pp. 284-285.

124) *M.M.*, février 1865, pp. 595-598. Après 1890, les relations entre ces deux obédiences ont été exécrables ; cf. *Procés-verbaux de la R. L. Etoile du Bosphore, op. cit.*, pp. 35, 133.

125) Voir par exemple : *M.M.*, août 1866, pp. 247-248 et mai 1868, pp. 30-31.

126) *M.M.*, juillet 1864, pp. 153-155.

Bund" et "Arete"]. Mais en dehors de ces éléments, le prosélytisme ne donna que de bien maigres résultats. La franc-maçonnerie anglaise a un caractère trop confessionnel pour être vraiment cosmopolite. La présence du chapelain en costume ecclésiastique, que j'ai vu, dans certaines tenues, occuper la place réservée chez nous à l'orateur, refroidissait singulièrement tout ce qui n'était pas de nationalité anglaise. La Bible installée en permanence en avant du *worshipful master* (vénérable) n'était pas sans éveiller certaines susceptibilités. Il est vrai que lorsqu'on recevait par hasard un musulman ou un israélite, on lui donnait à croire que le volume, pour la circonstance, était composé de pages blanches, et qu'en le baisant il pouvait adresser mentalement cet hommage au livre particulièrement vénéré par lui. En outre la rigueur du formalisme et les habitudes autoritaires n'étaient pas pour séduire ceux qui demandaient à la franc-maçonnerie une certaine émancipation. Enfin, la raideur anglo-saxonne et l'emploi de la langue anglaise, bien moins répandue que la nôtre, étaient de médiocres attraits pour ceux qui n'avaient pas quelques raisons particulières de graviter dans l'orbite de l'ambassade britannique..."[127]

Confirmant les remarques de Louis Amiable, le correspondant à Istanbul du *Monde maçonniqe*, a écrit, à l'occasion de la cérémonie d'ouverture d'une nouvelle loge anglaise dans cette ville, que "ce qui avait frappé surtout les frères français et italiens, à cette installation d'après les coutumes de la Grande Loge d'Angleterre, c'a été le remplacement de l'orateur par le chapelain en robe de l'église anglicane, la prestation du serment, le baisement de la Bible et l'obligation d'une obéissance absolue à la Grande Loge..."[128]. On peut découvrir également dans la *Rivista massonica italiana*, un portrait, qui ne manque pas d'ironie, des dignitaires des loges anglaises affublés de "leurs antiques et gracieuses manchettes figurant les gantelets des preux chevaliers du moyen-âge"[129].

Mais ce jugement était celui des francs-maçons français et italiens. On peut se demander si cette interprétation avait été aussi celles des réformistes musulmans qui étaient, à cette époque, encore fortement attachés aux valeurs religieuses, ce qui les distinguera, on le verra, des Jeunes Turcs, en règle générale plus enclins au positivisme. Il faut noter que le discours

127) *De la situation maçonnique à Constantinople, en Grèce et en Italie, op. cit.*, p. 6.

128) *M.M.*, février 1865, p. 609. Sur certains des usages suivis par les maçons anglais, on peut consulter les règlements suivants de la loge "Oriental" d'Istanbul et du chapitre de l'Arche Royale de Jérusalem souché sur elle : *By-laws of the Oriental Lodge n. 687 Constantinople*, 1889, imprimé par le journal *Stamboul*, (17 p.) ; *By-laws of the Oriental Chapter n. 687 of the Order of the Holy Royal Arch Masons*, held at Constantinople, 1864, (7 p.). Ces deux imprimés sont conservés à la Bibliothèque de la Grande Loge d'Angleterre. La plupart des imprimés et documents manuscrits de la bibliothèque de la Grande Loge d'Angleterre concernant les loges anglaises en Turquie ont été présentés par Celil Layiktez dans quatre numéros de la revue *Mimar Sinan* (Grande Loge de Turquie) : "İngiltere Büyük Locası arşivlerinde Türkiye ile ilgili dökümanlar", I (1857-1875), 70, 1988, pp. 30-40 ; II (1880-1930), 71, 1989, pp. 11-18 ; III (1950-1969), 72, 1989, pp. 7-19 ; IV (1971-1984), 73, 1989, pp. 7-13.

129) *R.M.I.*, 12-13, Luglio-agosto 1888, p. 198.

des maçons anglais qui insistait fermement sur le côté déiste de l'institution, pouvait séduire les musulmans. Si les loges anglaises n'ont pas eu un grand succès à Istanbul, doit-on donc l'imputer à leur idéologie maçonnique ou plutôt aux talents et à l'activité de plusieurs vénérables français, comme Amiable ou Scaliéri, et à un concours de circonstances. Un regard sur la situation maçonnique dans le reste de l'Empire, à Izmir et en Syrie, où les loges d'obédience anglaise ont fait une percée dans les milieux musulmans, nous fait pencher pour la deuxième explication. De même, l'idée propagée par les francs-maçonneries latines qui était de voir dans les loges britanniques des clubs repliés sur eux-mêmes ne correspond pas à la réalité. Plusieurs personnalités brillantes liées à cette obédience étaient, au contraire, avides de contacts et d'échanges avec les Turcs, comme l'ambassadeur Bulwer ou le chargé d'affaires de l'ambassade américaine, J. P. Brown. Sir Henry Bulwer, "habile diplomate et franc-maçon zélé", avait déclaré, d'après L. Amiable, "dans une circonstance solennelle, que l'œuvre maçonnique pouvait être plus efficace que les *hatt-i chérifs* et les *hatt-i houmayouns*"[130]. Le diplomate entendait mettre l'accent sur les services que l'ordre pouvait rendre à l'établissement des réformes dans l'Empire et il rejoignait sur ce point l'idéal du Grand Orient de France. En somme, les deux obédiences vendait la même marchandise, mais l'une était meilleur vendeur...

Hormis les deux loges dont nous avons parlées, la Grande Loge d'Angleterre a été aussi à l'origine d'un atelier utilisant la langue allemande, la "Deutscher Bund" (L'alliance allemande, créée en 1861, éteinte en 1884), et a contribué, avant que n'apparaisse "I Proodos", à la création d'une loge travaillant en langue grecque, "Areta" (Vertu), en 1864 (elle disparut en 1890)[131]. Le vénérable de cette dernière loge était, au grand désespoir des maçons français, celui qui avait été le premier vénérable de "L'Union d'Orient", Vincent Schinas. Ce dernier a déclaré qu'il n'avait pas accepté de présider cette nouvelle loge "dans un but de propagande politique ou de vexation internationale", mais que son "but ultime" était "l'union de tous les peuples de cette contrée, de toutes les races, de toutes les nationalités". Il ajoutait, détail qui a son importance, qu'il avait choisi d'appartenir à cette loge dont la langue "est parlée dans cette ville par un demi million d'habitants"[132]. Les frères du Grand Orient de France étaient apparemment décontenancés par cette initiative anglaise et irrités par le fait que c'était un des leurs qui avait choisi de se ranger sous une autre bannière. Mais sur-

130) *De la situation maçonnique à Constantinople, en Grèce et en Italie, op. cit.*, p. 6.

131) John Lane, *Masonic Records 1717 - 1894, op. cit.*. De même, des francs-maçons du Caire et de la loge "Bulwer" d'Istanbul avaient créé conjointement une loge dans l'île de Chypre ; cf. G. A. Zaphiriou, "Greek Masonry in Cyprus, Egypt and the Sudan", *Ars Quatuor Coronatorum*, 81, 1968, p. 228.

132) *M.M.*, février 1865, pp. 607-609. Schinas était inscrit en 1864, ainsi que plusieurs grecs, sur la liste des membres de la loge "Oriental".

tout, ils étaient conscients que cette innovation, l'usage de la langue grecque, allait attirer une clientèle choisie chez leurs concurrents et faciliter une percée dans les milieux ottomans. On en comprend donc mieux la création de "I Proodos" quatre années plus tard (1868) par le Grand Orient de France, ce qui ne se fit pas bien entendu sans provoquer le mécontentement des maçons anglais, d'autant plus que "Areta" comptait parmi ses membres la plupart des fondateurs de la nouvelle loge. Les représentants de la maçonnerie anglaise n'assistèrent pas à la cérémonie d'installation de "I Proodos", ce que les français interprétèrent comme un "témoignage de mauvaise humeur en présence du développement croissant de la maçonnerie française dans cet orient" et d'ajouter : "le dépit ainsi manifesté tient-il à ce que la maçonnerie française représente ainsi le self government et l'esprit philosophique, tandis que la maçonnerie anglaise donne le spectacle d'ateliers subordonnés à des volontés individuelles et d'usages fortement empreints du caractère d'une communion religieuse particulière, ou bien provient-il de ce que la maçonnerie anglaise voit avec regret se former sous une obédience française à Constantinople une seconde loge travaillant en langue grecque, le première étant placée sous la Grande Loge d'Angleterre"[133]. Nous ne possédons hélas aucune information supplémentaire sur les quatre années d'activités de "Areta" ; au moins savons-nous, en ce qui concerne sa fréquentation, que nombre de ses adeptes se sont retrouvés ensuite dans la loge française. Il est indéniable que "Areta" avait préparé le terrain et anticipé en quelque sorte le brillant avenir de "I Proodos". Faut-il penser que si l'initiative était anglaise, — l'usage de la langue grecque, donc l'ouverture sur un plus grand nombre d'autochtones — seule une maçonnerie plus dépouillée au niveau du rituel, c'est-à-dire moins chargée de référence confessionnelle, comme celle du Grand Orient de France, était en mesure de transmettre un message maçonnique encore plus universel et de réussir pleinement, une percée, au-delà des cercles minoritaires, jusqu'aux milieux turcs musulmans ?

D'autres loges de moindre importance fonctionnant selon le système britannique, mais liées aux Grandes loges d'Irlande et d'Ecosse existaient également à Istanbul ; "Leinster Lodge" liée à l'Irlande (créée en 1865)[134] et "Caledonian Lodge", à Hasköy, liée à l'Ecosse (créée en 1868)[135].

Une caractéristique des loges anglaises à l'étranger était de se donner, dès que plusieurs loges existaient dans une zone définie, un organisme chargé de faire appliquer les règles et les principes de l'obédience et d'inspec-

133) *M.M.*, mai 1868, pp. 30-37.

134) Elle était située à Büyük Dere : *M.M.*, février 1869, p. 638.

135) Cf. "Laying the first stone of the masonic temple, Hasskeui", *The Levant Times and Shipping Gazette*, July 5, 1871, pp. 626-627 ; *M.M.*, août 1869, p. 218. La loge ne comprenait aucun musulman et recrutait parmi les employés anglo-saxons du chantier naval ; cf. la liste de ses membres (1871 à 1877) conservée dans les archives de la Grande Loge de Turquie.

ter les loges relevant de son autorité, la "District Grand Lodge", que l'on peut traduire par Grande Loge Provinciale. Réplique en plus grand d'une simple loge, elle était composée d'un certain nombre de "grands officiers" sous la direction d'un "grand maître provincial"[136]. Pour plusieurs raisons que nous allons aborder, l'histoire de la Grande Loge Provinciale de Turquie est digne d'intérêt. Constituée en 1860 avec l'ambassadeur Henry Bulwer pour premier grand maître, elle avait autorité sur toute l'étendue de l'Empire, Egypte compris (mais pour peu d'années encore). C'est à cause de sa courte juridiction sur ce pays que fut fondée, en l'honneur du grand maître Bulwer, au Caire, en 1865, une loge qui portait son nom. Elle avait été consacrée par l'ambassadeur en personne qui fit, pour l'occasion, le voyage d'Egypte[137]. Les deux autres principaux centres maçonniques sous sa juridiction étaient Istanbul avec ses quatre loges et Izmir avec six loges. Parmi les personnages notables qui ont occupé les fonctions de grand maître provincial, il faut noter, en premier lieu, le passage, soi-disant très rapide, mais sujet à caution, du grand vizir Fu'âd Paşa qui aurait été nommé à ce poste à Londres, à l'occasion du voyage du sultan Abdülazîz en Occident, en 1867. Mais celui-ci aurait très vite refusé cette charge, avançant que la "fonction maçonnique se concilierait difficilement avec ses devoirs d'homme d'état"[138]. Il est tout à fait étrange de trouver ce haut fonctionnaire de l'Empire, ennemi des Jeunes Ottomans, quoique ministre réformateur, membre de la franc-maçonnerie et grand maître des loges anglaises de Turquie.

L'un des épisodes les plus intéressants de l'histoire de la Grande Loge Provinciale est l'élection à la grande maîtrise de Muhammad Abdülhalîm Paşa (1830-1894), le plus jeune fils du grand Muhammed Alî Paşa, gouverneur d'Egypte et brillant réformateur. Mais Halîm Paşa n'a pas été maintenu sur ce poste et il fut immédiatement remplacé par un résident américain, John Porter Brown, pour des raisons peu claires : "à cause de sa position politique en Turquie et parce qu'il ne savait pas l'anglais"[139]. Halîm paşa était une personnalité hors du commun. Ecarté du trône d'Egypte par le khédive İsmâ'îl, fils d'İbrâhîm Paşa et petits fils de Muhammad Alî

136) Sur la Grande Loge Provinciale de Turquie, voir Robert Morris, *Freemasonry in the Holy Land or Handmarks of Hiram's Builders*, embracing notes made during a series of masonic researches, in 1868, in Asia Minor, Syria, Palestine, Egypt and Europe, and the result of much correspondence with freemasons in those countries, Masonic Publishing Company, Broadway, 1873, pp. 599-600.

137) Quelques pages sont consacrées à l'histoire de cette loge égyptienne par F. D. Stevenson Drane, "Freemasonry in Egypt (part I)", *Ars Quatuor Coronatorum*, 81, 1968, pp. 210-211, 218. La bibliothèque de la Grande Loge d'Angleterre possède le cahier des règlements de cette loge pour l'année 1868 : *By-laws of the Bulwer Lodge of Cairo n. 1068*, january 1868.

138) *M.M.*, mai 1868, pp. 695-696. L'appartenance de Fu'âd Paşa à la maçonnerie est également avancée par Robert Morris, *Freemasonry in the Holy Land or Handmarks of Hiram's Builders*, *op. cit.*, p. 571.

139) Lettre du 30 mars 1869 des vénérables des loges anglaises d'Istanbul à la Grande Loge d'Angleterre (Archives de la Bibliothèque de la G. L. d'Angl.)

(règne 1863-1875), il a mené de front une carrière maçonnique et révolutionnaire. Il a multiplié les contacts avec les sociétés secrètes égyptiennes, dont la franc-maçonnerie et, à la suite d'un voyage à Londres en 1867, il est devenu grand maître provincial de la jeune Grande Loge Provinciale d'Egypte (le pays n'étant plus sous la tutelle de la Grande Loge Provinciale de Turquie). Accusé de comploter contre le khédive, il fut banni d'Egypte en 1868 et se rendit en Turquie. A Istanbul, Halîm a essayé sans succès d'obtenir le support du sultan pour être officiellement reconnu comme héritier direct de Muhammad Alî et pour pouvoir monter sur le trône d'Egypte. Même si son influence sur la franc-maçonnerie égyptienne s'est affaiblie considérablement en raison, à la fois de son éloignement et des tentatives d'Ismâ'îl de se concilier l'ordre, il a entretenu toutefois des relations avec la célèbre "société des officiers", association secrète qui rassemblait de nombreux cadres de l'armée opposés au gouvernement et plus ou moins liés à la maçonnerie[140]. D'Istanbul, Halîm pouvait conspirer à son aise et venir en aide aux opposants. Il a aussi cherché l'appui des maçons de Turquie et a fréquenté les loges des obédiences anglaise et française[141]. Son élection réussie, puis annulée, à la direction de la Grande Loge Provinciale doit sans doute être attribuée à cette règle de la maçonnerie britannique qui était d'exiger de ses membres qu'ils soient le moins possible impliqués dans les affaires politiques. Cependant, plusieurs membres locaux (turcs ou minoritaires) des loges anglaises auraient préféré un grand maître provincial qui était un proche du palais et un intime du sultan, et avaient discuté l'annulation du vote[142]. D'un autre côté, en 1861, Halîm Paşa avait contribué à la constitution du premier Souverain Conseil de Turquie, organisme chargé d'administrer les chapitres des hauts grades. Mais celui-ci avait été de courte durée[143].

Dans sa séance du 12 janvier 1869, la loge "L'Union d'Orient" accueillit solennellement Halîm Paşa, présenté comme "l'oncle du vice-roi d'Egypte et le Grand Maître Provincial des loges anglaises d'Egypte". Ce dernier prononça un discours qui fit forte impression sur les nombreux frères qui se trouvaient rassemblés là à cette occasion. Le paşa devait ajou-

140) Jacob Landau consacre plusieurs paragraphes à Halîm Paşa et à ses activités maçonniques en Egypte dans son article "Prolegomena to a Study of Secret Societies in Modern Egypt", art. cit., pp. 148-153. Voir aussi F. D. Stevenson Drane, "Freemasonry in Egypt (part I)", art. cit.

141) Il rend visite à la loge de "L'Union d'Orient" en janvier 1869 et y prononce un discours plein de louanges à l'égard de l'atelier français : *M.M.*, février 1869, pp. 640-642 et *Chaîne d'Union*, (Londres), 1er mars 1869.

142) Lettre du 23 juillet 1869 de Hyde Clarke (ex grand maître de la Grande Loge Provinciale de Turquie) à la Grande Loge d'Angleterre (Archives de la Bibliothèque de la G. L. d'Ang.).

143) Membre du Suprême Conseil de France, sans doute parce qu'il avait reçu des hauts grades dans des loges françaises d'Egypte. Halîm avait également obtenu l'autorisation du Suprême Conseil de Charleston aux Etats Unis, le premier de tous ; cf. Kemalettin Apak, *Ana çizgilerile Türkiye'deki masonluk tarihi*, *op. cit.*, p. 55.

ter qu'il serait heureux de pouvoir rendre aux frères de cette loge française, dans sa patrie, et dans des jours moins difficiles, l'hospitalité qu'ils lui ont offerte ce jour-là. Halîm Paşa avouait avoir été attiré par la franc-maçonnerie en raison des "bons principes de fraternité et de liberté de conscience" qu'elle proclamait.

> J'ai cru et croirai toujours, mes chers frères, que l'homme ne vaut que par sa valeur réelle, rien de plus, rien de moins ; que l'honnêteté et la dignité de la vie, la loyauté des actions, l'exercice de la vertu et l'accomplissement exact du devoir, étaient les seuls titres véritables que nous puissions présenter au Grand Architecte de l'Univers et à nos semblables, et qu'en dehors de ces titres, il y a peu de chose ou rien de vrai sous le soleil...

Mais Halîm Paşa ne fut pas sans manifester à son auditoire sa tristesse et ses déceptions. On doit reconnaître, derrière quelques-uns de ses propos, l'amertume de l'exil et peut-être le sentiment d'avoir été trahi par des maçons égyptiens[144] : "assurément, j'ai eu des désillusions, j'ai assisté à de déplorables défaillances, mais ces désillusions et ces défaillances n'ont pu ébranler ma foi. Tribut payé à l'humanité, ces faiblesses ne sauraient remonter jusqu'à l'idée maçonnique, qui, trop élevée pour être jamais atteinte, repose, immobile et inattaquable, au-dessus des hommes et des misères inséparables de leur nature". Halîm Paşa conclut son allocution en louant les fondateurs de la loge "L'Union d'Orient" qui avaient bien compris "la grandeur des destinées maçonniques" :

> Union d'Orient ! c'est-à-dire : fraternité, égalité, liberté de tous les peuples de ce grand Empire sous les lois maçonniques qui ne connaissent ni distinction ni privilèges ; par ces lois, initiation aux idées nouvelles, progrès incessant, paix et bonheur ; conquêtes pacifiques, victoires qui ne feront pas pleurer ! [...] Union d'Orient ! Agréez ce salut cordial de votre frère d'Egypte[145].

La deuxième figure illustre de la maçonnerie anglaise à Istanbul à la fin de ce XIX$^e$ siècle est certainement John Porter Brown (m. 1872), un des pionniers de la maçonnerie en Turquie et le remplacant de Halîm Paşa à la tête de la Grande Loge Provinciale. C'est surtout sa vision de la maçonnerie, tout à fait représentative de l'obédience anglo-saxonne, qui a attiré notre attention sur lui, et le fait que l'on avait affaire à une personne d'une grande culture, parfaitement instruit des réalités de la vie en Orient et auteur d'un ouvrage scientifique sur les confréries soufies[146]. Son interpréta-

144) Le khédive Ismâ'îl soignait en effet ses relations avec la franc-maçonnerie anglaise: voir par exemple *M.M.*, avril 1873, pp. 709-711.

145) Le discours de Halîm Paşa a été publié in extenso dans *La chaîne d'union*, 1$^{er}$ mars 1869 et le *M.M.*, février 1869, pp. 640-642.

146) *The Darvishes or Oriental Spiritualism*, première édition, Londres, 1868, réédité par H. A. Rose en 1968, Frank Cass and Company Limited, Londres, (496 pages).

tion du rôle de la franc-maçonnerie en Orient sera abordée dans le chapitre suivant. Nous nous contenterons pour l'instant de donner quelques informations d'ordre biographique sur sa personne, mais autant dire qu'il nous reste, malgré tout, assez mal connu. Un de ses frères maçons anglais écrivait en 1869 :

> Monsieur John Porter Brown est, par naissance, un citoyen des Etats Unis, mais à cause des longues années qu'il a passées à Constantinople, c'est un cosmopolite. C'est un gentleman et un chercheur (scholar), lié à une famille américaine influente en politique. Depuis des années, il occupe les fonctions de secrétaire de la légation américaine et chef drogman près La Sublime Porte. Il a été aussi chargé d'affaires et consul général. En tant qu'orientaliste, il a obtenu des distinctions en Europe et en Amérique. Son dernier travail, très bien reçu, est une histoire des derviches. En tant que maçon, il a toujours été sous juridiction anglaise et fidèle à la loge "Bulwer" et à la g[rande] L[oge] P[rovinciale] de Turquie[147].

L'idéal de J. P. Brown s'appuyait sur la conviction que la franc-maçonnerie devait être d'une grande utilité en Orient. "Son esprit était si large, sa charité fraternelle tant compréhensive à travers ses étreintes, et sa pratique des affaires maçonniques si mesurée, qu'ils en faisaient l'homme du moment pour le développement et l'enseignement de la franc-maçonnerie en Orient". Initié aux Etats Unis en 1850, Brown se rendit en Turquie en 1851 et fut parmi les fondateurs de la loge "Oriental", avant de devenir vénérable de la loge "Bulwer" et de recevoir des hauts grades dans le chapitre écossais "Thistle of the East"[148]. Grand maître provincial en 1869, il mourut trois années plus tard en 1872.

A partir des années 1880, la franc-maçonnerie française s'est trouvée à bout de souffle. La loge la plus influente sur les milieux ottomans, "L'Union d'Orient", avait disparu en 1874. "I Proodos" déclina à partir de 1883 et ne représentait plus rien au début du XX$^{e}$ siècle[149]. De même, "L'Etoile du Bosphore" avait connu des tracasseries policières et ne possédait, à la fin du siècle, qu'une dizaine de membres assidus. L'un de ses derniers vénérables avouait : "beaucoup de f[rères] français cachent leur appartenance m[açonnique] craignant que cela ne leur cause du tort dans leur rapport avec l'ambassade [...] C'est vrai, à l'ambassade comme au consulat, on dédaigne la franc-maçonnerie et on a des égards pour tous ceux qui ont des attaches avec le clergé..."[150]. En 1904, le mobilier et les archives de L'"Union

147) Lettre du 23 juillet 1869 de Hyde Clarke (ex-grand maître de la Grande Loge Provinciale de Turquie) à la Grande Loge d'Angleterre (Archives de la Bibliothèque de la G. L. d'Angl.).

148) Sur J. P. Brown, voir aussi Robert Morris, *Freemasonry in the Holy Land or Handmarks of Hiram's Builders*, *op. cit.*, pp. 599-600.

149) Cf. P. Dumont, "La Turquie dans les archives du Grand Orient de France...", art. cit., pp. 183, 193-194.

150) Lettre de l'Etoile du Bosphore au G. O. D. F. (7/1/1899) (archives du G.O.D.F.).

du Bosphore" furent même vendus aux enchères pour cause de loyer impayé. Il est difficile d'établir avec précision quelles ont été les raisons de cette banqueroute de la maçonnerie française, mais plusieurs hypothèses peuvent être avancées. Il est un fait, c'est que celle-ci n'attirait plus les musulmans comme par le passé et ces derniers se tournaient plutôt du côté des loges anglaises et italiennes qui continuaient, elles, à fonctionner à peu près normalement. Elles allaient bientôt jouer pour les Jeunes Turcs — les loges italiennes de Grèce, en particulier — le rôle que les loges françaises avaient joué pour les Jeunes Ottomans. Cela peut s'expliquer, d'après Paul Dumont, et nous le rejoignons, par le virage que l'idéologie maçonnique française avait pris à l'issue de la querelle sur le grand architecte de l'univers. En n'imposant plus la croyance en Dieu à ses futurs membres, par esprit de tolérance, cette maçonnerie pouvait donner l'impression qu'elle s'engageait fermement dans la voie de l'athéisme.

Quoique surveillées par la police du sultan Abdülhamîd II[151], les loges des autres obédiences restaient cependant actives et n'en ont pas moins transmis, d'une manière moins affichée, le goût de la liberté et les pratiques libérales. Les francs-maçons italiens et anglais étaient en parfaite harmonie et se sont souvent réunis à l'occasion de fêtes ou de grands bals "maçonniques" destinés aux bonnes œuvres[152]. Il est clair que leur principal intérêt, en apparence, semble avoir été le divertissement et la bienfaisance, et c'est sûrement une des raisons pour lesquelles le pouvoir n'a pas cherché à leur nuire. La réputation des loges françaises inquiétait La Porte ; on n'avait pas encore oublié que c'était en leur sein que plusieurs jeunes Ottomans avaient comploté. Mais on peut songer que, pour les nouveaux opposants au régime, l'ordre incarnait toujours, quelle que soit l'obédience, cette société de liberté qui avait toujours eu pour principe traditionnels de libérer les peuples et de combattre le despotisme. Ces derniers allaient être immanquablement attirés par la maçonnerie, principalement dans les zones moins soumises au contrôle de la police du sultan, comme à Salonique. Etait-ce par conviction, ou pour sauver les apparences, que le vénérable d'"Italia risorta" avait, à l'occasion du vingtième anniversaire de la loge, invité l'assistance "à former des vœux de longue vie et de bonheur... au nom de la franc-maçonnerie, pour le glorieux padichah sultan Abdul Hamid qui dans son inépuisable bonté de cœur a aidé les francs-maçons, par des dons généreux, à accomplir l'œuvre philanthropique à laquelle ils se dévouent"?[153] Malgré ce semblant de collaboration, un journaliste de la revue

151) On connait au moins un rapport de police daté de 1892 destiné au palais de Yıldız sur les activités de "Italia risorta" : cf. Başvekâlet arşivi (Istanbul). Yıldız tasnifi. 70/160.

152) *La chaîne d'union*. 9, juin 1887, p. 226 ; 12, août 1887, pp. 343-344.

153) *R.M.I.*, Luglio-agosto 1888, pp. 195-198. Le sultan avait toutefois une très mauvaise opinion de la maçonnerie. Il estimait que les francs-maçons, éduqués en Europe, voulaient introduire dans l'Empire des idées nouvelles que le peuple ne comprenait pas, qu'ils s'employaient à réduire son pouvoir et étaient prêts à faire le jeu de l'Angleterre pour implanter les idées de liberté dans le pays ; cf. Sultan Abdülhamit, *Siyasi hatıratım, op. cit.*, pp. 97-98.

*L'Orient* avança, en 1890, que l'on pouvait peut-être trouver à Istanbul des Turcs liés à la franc-maçonnerie anglaise comme cela s'était vu en Egypte lors de l'événement de Urâbî Paşa. Il était fait référence aux imbrications de la maçonnerie avec la société secrète politique qui avait essayé de renverser le khédive Ismâ'îl[154]. L'auteur de cet article insistait sur le fait que la maçonnerie anglaise avait pour idéal de répandre l'idéal parlementaire en terre d'islam et se trouvait, en Turquie, au cœur de l'opposition contre le sultan. D'après lui, elle occupait cette place depuis que la maçonnerie française avait été rejetée à cause de ses prises de position athées[155]. Certes, cette thèse est exagérée, mais on ne peut pas nier qu'elle ait un fond de vérité. La présence d'une franc-maçonnerie, quelle qu'elle fut, d'obédience latine ou anglo-saxonne, était pour les libéraux une source possible d'inspiration, ou constituait, au moins, une structure d'opposition. C'est à la même époque que plusieurs réformistes iraniens, parmi lesquels se trouvait Malkum Khân, appelés à jouer un rôle politique notable dans leur pays, avaient rendu visite aux loges stambouliotes, lors de leur passage ou à l'occasion de leur résidence dans la capitale ottomane[156], et que Muhsin Khân, ambassadeur de Perse et maçon fervent, se trouvait en poste à Istanbul.

**Un regard sur la franc-maçonnerie dans le reste de l'Empire (Smyrne, Salonique, les provinces arabes) et Istanbul comme relais maçonnique vers l'Iran**

On ne peut attribuer à la franc-maçonnerie dans le reste de l'Empire au XIX^e^ siècle un rôle équivalent à celui qu'elle a rempli à Istanbul. Capitale politique et intellectuelle, Istanbul était la ville par excellence et c'était seulement à travers elle que l'on pouvait agir sur les destinés de l'Empire et sur celles des zone périphériques du monde musulman qui étaient à son écoute ; l'Azerbaïdjan et le Caucase, l'Iran et même l'Asie centrale, à l'exception de l'Egypte qui avait, très tôt déjà, suivi son propre chemin.

Au cours de ce dernier développement, nous désirerions, autant que possible, éviter de trop rentrer dans les détails sur l'histoire de l'ordre dans cette partie du monde musulman, en particulier pour ce qui est de l'Egypte et de l'Iran, et ne donner que les lignes générales de son implantation. Ce qui nous intéresse avant tout, c'est de déterminer quelle a été la participation des populations locales dans les loges, plus précisément celle des musulmans, et d'observer les innovations que la franc-maçonnerie a pu expérimenter ; l'adoption de langues autochtones entre autres. Smyrne (Iz-

154) Sur le soulèvement orchestré par Urabi Paşa, voir C. H. Becker, *E.I.* [1], pp. 422-423 et Abd el-Azim Ramadan, "Social Significance of the 'Urabi Revolution", dans *L'Egypte au XIX^e^ siècle*, (Aix en Provence, 4-7 juin 1979). CNRS. Paris. 1982. pp. 187-194.

155) Cf. Orhan Koloğlu. *Abdülhamit ve masonlar, op. cit.*, p.194-195.

156) *M.M.*, décembre 1873. pp. 383-386.

mir) et Salonique étaient, après Istanbul, les principaux centres culturels de l'Empire et l'ordre a connu dans cette première ville un développement important. Smyrne a regroupé 13 loges entre 1860 et 1870[157]. Les plus nombreuses étaient les loges anglaises (6)[158] et italiennes (5)[159], une seule étant liée au Grand Orient de France[160]. La plus ancienne était la loge "Homer" de la Grande Loge d'Angleterre (créée en 1860), quoiqu'une implantation irlandaise qui n'a pas duré ait existé en 1855[161]. Parmi les loges anglaises, certaines étaient tout particulièrement destinées, en raison de la langue utilisée, aux membres des communautés grecque et juive de cette ville ; "Dekran" et "Armenak" pour les Arméniens, "Sion's Lodge" pour les Juifs, mais on trouvait également de nombreux juifs et arméniens membres des autres loges. L'initiative de créer des loges à Smyrne venait généralement d'Istanbul. Comme cela semble être de tradition depuis la condamnation pontificale en 1748, la franc-maçonnerie a encore été combattue par les religieux de cette ville et les maçons s'en sont plaint dès 1864[162]. L'ouverture par les Italiens de la loge "Stella Jonia", en 1864, a été saluée par les maçons français car cette loge leur semblait plus apte à répandre leurs principes maçonniques que les loges anglaises "qui sont d'une nature plus réservée et moins communicative". Il était ajouté que "déjà deux musulmans hauts placés se sont faits initier par l'Etoile Ionienne"[163]. De même, c'est aux Italiens qu'il revient d'avoir constitué, en 1868, quelques années seulement après "L'Union d'Orient" d'Istanbul, une loge utilisant la langue turque qui fut intitulée "Orhanie". Son nom fait référence au fondateur de la dynastie ottomane, Orhân I. Nous disposons de peu d'informations sur celle-ci, mais il est clair qu'il s'agissait de la loge la plus originale de ce XIX[e] siècle. En effet, à la différence de "L'Union d'Orient" d'Istanbul qui accueillait les musulmans, mais dont les présidents avaient toujours été des étrangers, le vénérable maître de "Orhanie" était un turc musulman — il s'appelait Enverî Efendi et était directeur du département de la santé de Smyrne — et les officiers de la loge, pour l'année 1870, étaient tous des musulmans, situation

157) On trouvera des détails supplémentaires dans "Freemasonry in Turkey", *The Levant Times and Shipping Gazette*. July 13, 1871, p. 650 ; Robert Morris, *Freemasonry in the Holy Land or Handmarks of Hiram's Builders, op. cit.*, pp. 47 *sq.*, ainsi que dans l'article "Turquie" du *Dictionnaire de la franc-maçonnerie, op. cit.*.

158) "Homer Lodge" (1860-1908) ; "Lodge La Victoire" (1862-?) ; "St John's Lodge" (1863-?) ; "Dekran Lodge" (1864-1894) ; "St George's Lodge" (1863-1894) ; "Sion Lodge" (1870-1894) ; cf. John Lane, *Masonic Records 1717 - 1894, op. cit.* ; *Masonic Year Book - Historical Supplement, op. cit.*

159) "Stella Jonia" (1864) ; "Anacleto Cricca" (à Magnésie / Manisa, 1867) ; "Orhanie" (1868) ; "Armenak" (1873) ; "Fenice" (1873) ; cf. *R.M.I.*, anno III, 9, 15 maggio 1872, pp. 5-9 et anno IV, 6, 15 marzo 1873, pp. 3-7.

160) Loge "Melés" (1867) ; *M.M.*, juillet 1868, pp. 121-122.

161) Cf. Lettre de Gray Clarke au Freemason Hall (Londres) du 2 juillet 1859. (Archives de la Grande Loge d'Angleterre) : "Freemasonry in Turkey", *The Levant Times and Shipping Gazette*, art. cit.

162) *M.M.*, octobre 1864, pp. 340-342 ; mars 1866, pp. 696-702.

163) *M.M.*, octobre 1864, pp. 340-342.

qui ne s'était jamais vue dans la capitale de l'Empire avant la période jeune-turque[164]. Cette loge existait toujours en 1873[165]. Un haut personnage, le gouverneur de Smyrne en 1866, Reşîd Paşa, était lié à la maçonnerie sans que nous sachions précisément à quelle loge il appartenait[166].

A Salonique, où se trouvait une forte colonie italienne, la seule loge maçonnique de cette fin de siècle était une création de la loge "Italia" d'Istanbul, portant le nom de "Macedonia" (1864), embryon de la future "Macedonya risorta" (1901) qui rendra de fiers services au mouvement des Jeunes Turcs[167]. Cette loge eut aussi maille à répartir avec une congrégation, celle des Jésuites.

La franc-maçonnerie italienne a été très présente dans le Sud de la Turquie et dans les provinces arabes. D'après un discours du grand maître du Grand Orient d'Italie en 1888, faisant le point sur l'état de la maçonnerie italienne, des loges existaient en Tunisie, en Egypte et en Asie mineure. Il attirait l'attention, en particulier, sur la loge d'Alep en Syrie qui avait été à l'origine de toutes celles qui se trouvaient dans la région[168]. De même, la maçonnerie anglaise et écossaise, ainsi que le Grand Orient de France, se sont implantés dans les provinces arabes. Contrairement à ce qui s'était passé à la fin du XVIII[e] et au début du XIX[e] siècle, la maçonnerie ne s'y était pas développée en milieu fermé. On verra que de nombreux musulmans et parfois de hauts fonctionnaires de l'administration ottomane en poste dans ces régions étaient devenus maçons et s'étaient même faits les défenseurs de l'ordre. Nous disposons pour éclairer l'histoire de la franc-maçonnerie dans les provinces arabes de l'Empire ottoman dans la deuxième moitié du XIX[e] siècle d'un document tout à fait passionnant ; le récit d'un franc-maçon américain, Robert Morris, qui s'est rendu au Levant, en Palestine et en Syrie, en 1868, en "pèlerinage maçonnique" aux sources de sa tradition. Chemin faisant, il s'est employé à propager la maçonnerie, quand cela était possible, là où elle n'existait pas[169]. Après un séjour à Smyrne, notre auteur s'est partagé presque essentiellement entre les

164) D'après les signatures des officiers en caractères arabes figurant sur deux diplômes conférés par cette loge en 1870. Les photographies de ces documents ont été publiées par Abdurrahman Erginsoy, "Türk mason tarihinden birkaç yaprak" (Quelques pages de l'histoire de la maçonnerie turque), *M.S.*, 78. 1990, pp. 17-24.

165) *M.M.*, juillet 1868, pp. 121-122 ; *R.M.I.*, anno III, 9, 15 maggio 1872, pp. 5-9 et anno IV, 6, 15 marzo 1873, pp. 3-7. Enverî Efendi est indiqué comme l'ayant dirigée en 1868, l'année de sa création, mais on le retrouve en 1873 (en 1872, le vénérable est un certain G. Tamajo).

166) *M.M.*, avril 1866, pp. 366-368.

167) *M.M.*, 1864, p. 154 ; mai 1867, p. 36 ; *R.M.I.*, anno IV, 6, 15 marzo 1873, pp. 3-7 ; *Ipsilandis ; organon tou ellenikou teknonismou*, revue de la franc-maçonnerie grecque, publiée par la loge "Ipsilandis", Athènes, 1912, p. 110.

168) *R.M.I.*, febbraio 1888, pp. 56-58.

169) Robert Morris, *Freemasonry in the Holy Land or Handmarks of Hiram's Builders*, *op. cit.*.

villes de Beyrouth, Damas, Jaffa (tel-Aviv) et Jérusalem, mais son rêve était de susciter l'établissement d'une loge maçonnique près du temple de Salomon... Ce rêve, il le réalisa, puisqu'il fut à l'origine de la création, en 1873, dans cette ville, de la "Salomon's Lodge" sous juridiction canadienne. Des témoins ont noté qu'elle était "une belle illustration de la nature cosmopolite des principes de fraternité mis en pratique". En effet, toutes les nationalités étaient représentées dans le collège des officiers (américaine, allemande, anglaise, française, persane, turque) et la loge était composée de chrétiens, de juifs et de musulmans[170]. Lorsqu'il était arrivé en Syrie, en 1868, Robert Morris avait découvert que la maçonnerie existait déjà dans certaines villes. A Beyrouth, la loge "Palestine" fondée en 1861 par la Grande Loge d'Ecosse comptait 75 membres[171]. Elle avait été dirigée jusqu'en 1868 par le consul général d'Angleterre en Syrie, Aldrige[172]. Quelques années plus tard, en 1868, malgré l'opposition de religieux et celle de la loge écossaise, le Grand Orient de France fonda, sur la demande de frères installés dans cette ville, la loge "Le Liban". Il semble que plusieurs frères musulmans s'y soient associés et que des maçons aient délaissé la première loge ; en effet, la personne pressentie pour être vénérable du "Liban" était un officier de la "Palestine", le consul de Belgique[173]. Le noyau de la nouvelle loge comprenait cinq maçons "appartenant à divers orients [villes]", 18 autres étant des "frères indigènes de la loge écossaise". "Le Liban" allait profiter d'un arrêt momentané des travaux de la loge "Palestine" et de l'intérêt de quelques-uns de ses adeptes pour la maçonnerie française. Un membre du "Liban" écrivait à la même époque : "la loge écossaise quoique comptant plus de 100 membres est fermée depuis un an. La plupart des frères attendent notre installation pour s'affilier [...] La loge écossaise d'ici, étant unique en Syrie, a initié beaucoup de frères de Tripoli, Damas, Jaffa et Jérusalem"[174]. On doit retenir que la franc-maçonnerie française a bénéficié des premières tentatives de recrutement en milieu turc et arabe de la loge écossaise qui semblait avoir attiré beaucoup de locaux (musulmans et chrétiens confondus). On retrouvera un des membres fondateurs du "Liban", Hâcı Lutfullâh, à "L'union d'Orient" d'Istanbul[175]. Toutefois la

170) *Id.*, p. 471. Voir aussi *M.M.*, juin 1873, p. 78 ; *La chaîne d'union*, octobre-novembre 1873, pp. 632-633 ; 1875, p. 841 ; Jurjî Zaydân, *Tâ'rîkh al-mâsûniyya al-âmm mundhu nash'atihâ ilâ hâdhâ l-'âm*, Le Caire, 1889, pp. 156-157 et l'article "Freemasons" de l'*Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem, VII, pp. 121-125.

171) Pour insister sur l'ouverture de la loge à toutes les communautés, *Le monde maçonnique* rapporte, en 1866, "une initiation intéressante à Beyrouth". Y ont été initiés "4 néophytes : un mahométan, secrétaire de Davud Pacha, un prince druze du Liban, un grec orthodoxe, un maronite catholique" (avril 1866, pp. 368-369).

172) Najdat Fathi Safwat, *Freemasonry in the Arab World*, p. 14 ; Jurjî Zaydân, *Tâ'rîkh al-mâsûniyya al-âmm mundhu nash'atihâ ilâ hâdhâ l-'âm, op. cit.*, p. 153.

173) Lettre de Louis Amiable au G.O.D.F. du 9 août 1865 (archives du G. O. D. F.) ; Jurjî Zaydân, *Tâ'rîkh al-mâsûniyya al-âmm mundhu nash'atihâ ilâ hâdhâ l-'âm, op. cit.*, pp. 153-154.

174) "Etat de la maçonnerie à Beyrouth, Syrie", *M.M.*, janvier 1869, pp. 558-562.

175) *Id.* et lettre de L. Amiable au G.O.D.F. du 9 août 1865 (archives du G.O.D.F.).

loge, que la correspondance maçonnique française nous décrivait fermée[176], existait toujours lors du passage de R. Morris en 1868, et, en 1888, les deux loges de Beyrouth étaient en pourparlers afin de travailler ensemble[177]. On sait que 80 maçons de ces deux loges s'étaient réunis lors d'une séance commune, une grande partie étant composée d'"indigènes", et que tous les discours donnés en loge avaient été successivement traduits en arabe[178]. Vers la fin du siècle, en 1891, une tentative pour créer une loge sous juridiction égyptienne à Beyrouth échoua. La loge aurait été fermée sur ordre du gouverneur ottoman car suspectée de servir les intérêts britanniques en Syrie. A l'origine de cette opération se trouvait un franc-maçon libanais qui s'installa plus tard en Egypte, Shâhîn Makâriûs, auteur de plusieurs ouvrages historiques sur l'ordre[179]. On peut être étonné par le fait que les autres loges n'ont été nullement ennuyées. La protection des ambassades et la présence de nombreux diplomates maçons en est-elle l'explication ?

Robert Morris, dont l'idéal était de rassembler autant que possible toutes les confessions autour de l'universalisme maçonnique, était à l'affut de la moindre occasion pour fonder des loges et entraîner dans cette aventure les personnalités les plus éclairés de la province. Si la création d'une loge à Jérusalem fut une réussite, on ne peut en dire autant de ses tentatives à Damas et à Jaffa (Tel-Aviv) qui ont échoué pour des raisons administratives ; les autorités maçonniques française et anglaise ne donnant pas d'autorisations car, parmi les frères demandants, il ne s'en trouvait pas qui leur fussent liés en nombre suffisant. On aurait tôt fait d'en conclure que les loges n'existant pas officiellement, la maçonnerie était absente de ces villes ; en effet, des maçons enthousiastes résidaient là, et R. Morris nous a rapporté la tenue d'une réunion maçonnique informelle à Damas. Le désir de s'associer et de se rassembler autour de certains principes bien définis n'était pas absent, et, même si une consécration n'avait pas suivi, il n'empêche que l'on pouvait saisir à cette occasion, comme l'écrit l'historien Ran Halévi, "le moment clef de toute vie d'association : sa genèse, cet acte primitif d'une communion qui se veut institutionnalisée et durable"[180].

176) Le départ de son vénérable en 1868, le consul Aldrige, a pu la désorienter.

177) Une deuxième loge du G. O.D. F. aurait été fondée à Beyrouth en 1869 : "La chaîne d'Orient" ; cf. article "Liban" du *Dictionnaire de la franc-maçonnerie, op. cit.*, p. 700.

178) "La maçonnerie de Beyrouth (Syrie)", *La chaîne d'union*", 14-12-1888, pp. 463-464.

179) N. F. Safwat, *Freemasonry in the Arab World*, p. 15. Sur la franc-maçonnerie en Turquie et au Liban, voir Husayn Omar Hamâdah, *Al-mâsûniyya wa 'l-mâsûniyyûn fî 'l-watan al-arabî* (La maçonnerie et les maçons dans les pays arabes), Damas, s.d., pp. 101-108, 175-178.

180) Il écrit, en ce qui concerne les loges françaises : "La chronologie des fondations posait, elle, un problème de datation. A quel moment précis de son histoire fallait-il fixer l'origine d'un atelier : celui où il se décide à devenir maçonnique ou alors celui, souvent bien postérieur, où il est officiellement reconnu comme tel ? Ici le choix fut déterminé par l'objet même de cette recherche : atteindre — par delà le fait maçonnique — les origines de la sociabilité démocratique. Il était donc naturel de reporter la naissance des loges à la date, même approximative, des premières réunions" : *Les loges maçonniques d'ancien régime...., op. cit.*, p. 37.

Le principal contact de R. Morris à Jaffa était le gouverneur ottoman de la province, Nûrreddîn Efendi. Ce dernier était maçon depuis 15 ou 20 ans et avait été initié dans une loge française sur l'île de Corfou, puis s'était affilié à "La clémente amitié" de Paris. Parlant le turc, le français et l'arabe, ce musulman éclairé disposait même d'une autorisation spéciale du Grand Orient de France pour établir des loges dans cette région. Il restait toutefois anxieux au sujet de l'expansion de l'ordre en Syrie et en Palestine. Malgré l'aide de R. Morris, la présence d'une seule loge dans ces contrées (à Beyrouth), et le nombre important de frères demandants aux alentours, aucune autorisation officielle ne fut accordée, car seul le gouverneur était un maçon "français", c'est-à-dire initié par une obédience française[181]. Le cas de Damas est de beaucoup plus intéressant car la loge existait virtuellement, avec des membres et un lieu de réunion, avant de se voir refuser une autorisation de la Grande Loge d'Angleterre pour un motif presque semblable ; "les personnes demandantes sont des membres d'obédiences étrangères". Au cours de la réunion maçonnique non officielle du 7 avril 1868, se trouvaient présents les maçons suivants : E. T. Rogers, vénérable de la loge "Palestine" de Beyrouth, Joseph Pilastre, membre de "La vérité" de Marseille, Christophe Delenda, membre de "Stella Jonia" de Smyrne, puis Muhyiddîn, fils de l'Emir Abd al-Qâdir ainsi que ses frères (Mohammad et Alî ibn Khalîl Muhassinî), Mustafa Sebaje, Sâleh Izdachir Azm, tous membres de la loge "Palestine"[182], et R. Morris. Sur la demande d'autorisation envoyée à Londre, figuraient en plus les noms de Nâzif Meshaka, le secrétaire du vice-consulat américain, de Abbas Qullî Khân, le consul iranien, et de Muhammad Alî Efendi, le secrétaire de la grande cour de justice de Damas. Si elle avait été reconnue, il était prévu que la loge se réunirait dans une vieille mosquée de la ville[183]. Son séjour à Damas donna l'occasion à R. Morris, par l'entremise d'un frère, Nâzif Meshaka, de rencontrer l'Emir Abd al-Qâdir ; ce qui lui donna droit à une étreinte fraternelle de la part de ce célèbre maçon musulman[184]. Finalement, il faudra attendre la fin du XIX^e et le début du XX^e siècle pour voir se constituer des loges italiennes et une loge du Grand Orient de France à Damas[185]. Le témoignage du frère italien qui vit se constituer une loge dans cette ville, en 1911, est notable. Il a écrit : "Je n'oublierai jamais la belle cérémonie de réinstallation de la loge Lumière de Damas. Cette loge était en sommeil depuis 30 ans. La cérémonie eut lieu dans la magnifique résidence d'un noble ottoman qui avait été trente ans auparavant le vénérable de cette loge. Le seigneur fut réélu

181) Robert Morris, *Freemasonry in the Holy Land or Handmarks of Hiram's Builders*, *op. cit.*, pp. 253, 258-259.

182) Deux des fils de l'Emir avaient effectivement été reçus maçons, en 1866, dans cette loge, d'après la revue *Le monde maçonnique*, juillet 1866, p. 181.

183) Robert Morris, *Freemasonry in the Holy Land or Handmarks of Hiram's Builders*, *op. cit.*, pp. 554-555, 557-558.

184) *Id.*, pp. 573, 578-579.

185) *Essai de répertoire des loges maçonniques françaises des origines à nos jours. I, provinces, anciennes colonies françaises, étranger*, G. O. D. F., 1966.

Vénérable, bien qu'il fût agé de plus de 85 ans"[186] (il doit être question de la loge italienne "Siria" qui existait dans cette ville dans les années 1880 et sur laquelle nous avons peu de renseignements ; on trouve dans les archives de la Grande Loge de Turquie le diplôme d'un fonctionnaire ottoman reçu dans cette loge en 1881). En fait, la période à laquelle ce texte — de source italienne — fait référence correspond aux années d'expansion de la maçonnerie italienne en Syrie, à partir d'Alep, entre 1885 et 1890.

Robert Morris ne manque pas de signaler que la franc-maçonnerie était très considérée par les classes dirigeantes de Syrie et de Palestine et que de nombreux diplomates en faisaient partie[187]. Son ouvrage est même dédié au premier représentant de La Porte en Syrie, Mehmed Reşîd Paşa (m. en 1872), qu'il a dépeint comme un maçon passionné[188]. Plusieurs autres réflexions de l'américain concernant les rituels et les langues utilisés en réunion seront analysées dans le prochain chapitre.

Avant la période jeune-turque qui verra la franc-maçonnerie prendre un envol tout à fait extraordinaire dans ces régions, les années 1880 nous offrent le spectacle d'une activité fébrile de la maçonnerie italienne. Nous disposons en vérité de bien peu d'informations sur ce point, mais il est aisé de distinguer que le centre névralgique de ce bouillonnement était la ville d'Alep, un des principaux nœud commercial du Proche-Orient avec son port de Lattaquié, et un des aboutissements de la route de la soie. Installée définitivement, comme l'écrit la *Rivista massonica italiana* en 1885, la loge "Helbon" d'Alep avait également constitué, en 1888, un chapitre auquel étaient liées toutes les loges du Grand Orient d'Italie implantées dans la région[189]. Le vénérable de "Helbon" était le consul anglais Henderson et la loge était décrite comme ayant été influente au point d'avoir provoqué, en 1887, le rappel à Istanbul du gouverneur général de Syrie, Kâmil Paşa, qui avait la maçonnerie en aversion[190]. Son esprit était proche de l'idéologie du Grand Orient de France comme en témoigne le texte des instructions que la loge d'Alep communiquait aux candidats lors de l'initiation. La maçonnerie y était décrite comme "essentiellement philosophique, philanthropique et progressive", ses objets étant "la recherche de la vérité, l'étude de la morale universelle, des sciences et des arts et l'exercice de la bienfaisance et de la solidarité humaine". Enfin, la liberté de conscience était présentée comme "un droit propre à chacun", personne n'étant exclu

186) Extrait de la revue *Acacia* de Rome, publié dans *La lumière maçonnique*, mars 1911, p. 230.

187 Robert Morris, *Freemasonry in the Holy Land or Handmarks of Hiram's Builders*, *op. cit.*, p. 218.

188) *Id.*, pp. 3-4 (texte de la dédicace) ; on trouve aussi une courte biographie et un portrait du paşa.

189) *R.M.I.*, anno XVI, 21-22-23-24, 16-30 novembre et 16-31 dicembre 1885, p. 376 ; anno XIX, 3-4, febbraio 1888, pp. 62-63 ; anno XIX, 5-6, marzo 1888, p. 93.

190) *R.M.I.*, 4-5, febbraio 1887, p. 33.

pour ses croyances, et la devise "liberté, égalité, fraternité" adoptée par la loge[191]. Il s'agissait ni plus ni moins de l'article premier de la nouvelle constitution du Grand Orient de France qui avait remplacé l'ancien dogme maçonnique imposant la croyance au grand architecte de l'univers et en l'immortalité de l'âme. On peut regretter de ne pas avoir plus de renseignements sur cette loge italienne, ce qui nous aurait permis de savoir quelle interprétation était faite du credo maçonnique. Au nombre des créations de la loge d'Alep, il faut compter : la loge "Speranza" d'Alexandrette (Iskenderum) fondée en 1885[192], la loge "Henderson" d'Ayintab (Gaziantep)[193] en 1887, la loge "Luce" d'Adana en 1888[194] et la loge "Unione di Homs" à Homs[195]. Une loge du Grand Orient de France, "Syrie", sera constituée à Alep en 1889 ; composée en grande partie d'"indigènes" et d'arméniens, elle a disparu en 1896[196].

Comme on l'a vu à Smyrne, à Salonique et à Beyrouth, l'opposition des religieux à la franc-maçonnerie — en particulier celle des congrégations, les Jésuites venant en premier — fut très vive. Les maçons avançaient qu'à Alep "une population ignorante, fanatique et superstitieuse nous rend la tâche bien difficile, le clergé fait jouer tous les ressorts et le titre "hérétique" est encore un des plus ménagés qu'il nous attribue"[197]. Qui plus est, des ouvrages anti-maçonniques ont été publiés par un musulman et un jésuite d'origine libanaise[198].

La franc-maçonnerie ne s'est pas développée d'une manière notable en Irak avant l'occupation anglaise au début du XX$^{e}$ siècle. Il faut néanmoins signaler la possible existence d'une maçonnerie britannique à Bassorah qui regroupait pour l'essentiel des employés de la compagnie anglaise des Indes orientales[199].

191) *R.M.I.*, 9-10-11, maggio-giugno 1888, pp. 161-163.

192) *R.M.I.*, anno XVI, 21-22-23-24,-16-30 novembre et 16-31 dicembre 1885, p. 376. Elle existe toujours en 1890 ; cf. *R.M.I.*, anno XXI, 18-19-20, dicembre 1890, pp. 304-305.

193) *R.M.I.*, 37-42, dicembre 1887, p. 324.

194) *R.M.I.*, anno XIX, 1-2, gennaio 1888, p. 30.

195) *Ibid.*. Signalons que des loges du Grand Orient d'Italie auraient existé aussi à Kayseri et à Ankara à la même époque ; cf. Kemalettin Apak, *Ana çizgilerile Türkiye'deki masonluk tarihi, op. cit.*, p. 44.

196) *Essai de répertoire des loges maçonniques françaises des origines à nos jours. I, provinces, anciennes colonies françaises, étranger, op. cit* et une lettre de la loge "La Syrie" au GODF datée du 10 août 1896 (Archives de la Grande Loge de Turquie). Se trouve aussi conservé dans les archives de cette obédience, le "Règlement particulier de la R. L. La Syrie, Or. d'Alep", Paris, 1892, (4 pages).

197) "Correspondance de Syrie", *La chaîne d'union*, 1, janvier 1888, pp. 16-17.

198) Najdat Fathi Safwat, *Freemasonry in the Arab World, op. cit.*, pp. 15. Parmi ces ouvrages, on peut citer : L. Shaykhû, *Al-sirr al-masûn fî shi'at al-farmasûn*, Imprimerie catholique des pères jésuites, Beyrouth, 1910.

199) Najdat Fathi Safwat, *Freemasonry in the Arab World, op. cit.*, p. 19.

L'Egypte était un autre monde, séparé déjà, depuis Muhammad Alî, de l'Empire ottoman, non pas administrativement, mais intellectuellement. Le khédive s'était soucié de la modernisation de son pays avant le sultan et il avait été le premier à envoyer des étudiants en Europe afin qu'ils y étudient les sciences occidentales. Son histoire maçonnique distinguait également ce pays tout en le liant à celle de la Turquie. Les associations secrètes y pullulaient, carbonari et francs-maçons de toutes obédiences, et plusieurs grands noms de l'islam comme du réformisme musulman y avaient été initiés aux secrets de l'ordre, Abd al-Qâdir en 1864, Jamâl al-dîn al-Afghânî en 1875, et Muhammad Abduh à peu près à la même époque. De même, la franc-maçonnerie a peut-être été le noyau du Parti National Egyptien qui avait été officiellement constitué en 1879. De plus, plusieurs khédives avaient été liés à l'ordre de près ou de loin. Ce pays avait déjà fait l'expérience des grandes loges et des grands orients nationaux — la première Grande Loge d'Egypte avait été créée en 1877 —, avec plus ou moins de réussites, avant l'Empire ottoman qui ne constituera un Grand Orient qu'en 1908. Mais, de l'avis de Jacob Landau, les sociétés secrètes et la franc-maçonnerie politique n'ont pas réussi dans ce pays, par manque de coordination, à l'opposé de ce qui s'était passé en Turquie, en Syrie ou en Perse. Détachée de l'Empire ottoman en 1882, l'Egypte allait cependant encore cheminer à ses côtés et les franc-maçons de ces deux pays allaient rester en contact[200]. On a vu que, dès le milieu du XIX[e] siècle, un noyau égyptien important existait au cœur de la franc-maçonnerie ottomane, constitué par des membres de la famille khédivale qui étaient des penseurs réformistes et dont l'influence s'est exercée tant sur leur pays d'origine que sur leur pays d'adoption. On ne peut s'empêcher de songer bien sûr à Mustafa Fâzıl Paşa.

Plus l'on approchait de la fin du siècle, où l'étreinte du sultan allait en se resserrant, plus les esprits s'agitaient et la révolution commençait à gronder à Istanbul, comme dans certaines provinces de l'Empire. Parce qu'elle a accompagné et servi les leaders et les membres de plusieurs mouvements d'opposition jeunes-turcs, la franc-maçonnerie a pris une part non négligeable dans les événements qui devaient changer le visage de l'Empire. Mais sa victoire politique et sa sortie de l'ombre allaient surtout lui valoir des ennemis féroces... A la description de ce processus historique complexe à l'issue duquel la franc-maçonnerie se trouvera presque transformée en un

200) On trouvera une importante bibliographie sur la franc-maçonnerie égyptienne chez Jacob M. Landau, "Prolegomena to a Study of Secret Societies in Modern Egypt", art. cit. Voir aussi Jurjî Zaydân, *Tâ'rîkh al-mâsûniyya al-âmm mundhu nash'atihâ ilâ hâdhâ l-'âm*, *op. cit.*, pp. 162-184 ; Shâhîn Makâriûs, *Kitâb al-âdâb al-mâsûniyya*, Le Caire, 1890 ; Husayn Omar Hamâdah, *Al-mâsûniyya wa 'l-mâsûniyyûn fî 'l-watan al-arabî*, *op. cit.*, pp. 255-264 ; *Comptes rendus des travaux de la Grande Loge Nationale d'Egypte pour l'année 1931*, Le Caire ; F. D. Stevenson Drane, "Freemasonry in Egypt (part I)", art. cit. ; l'article "Egypte" du *Dictionnaire de la franc-maçonnerie*, *op. cit.*, pp. 400-402 : Karim Wissa, *Freemasonry in Egypt (1798-1931)*, dactylo., 1985 ; et Abdolhâdi Hâyri, *Târikh-e jonbeshhâ ve tekâpuhâ-ye farâmâsungari dar keshvarhâ-ye eslâmi*, Enteshârât-e Astân-e Qods, Mashad, 1368/1989, pp. 83-115.

parti politique se voulant moderne et démocratique, il importera d'adjoindre une étude de l'interprétation qu'en faisaient les intellectuels jeunes-turcs membres de l'ordre et des rapprochements qu'ils ont établis entre celle-ci et une autre forme de sociabilité qui avait eu leur sympathie, les confréries mystiques. L'opposition jeune-turque s'est développée au diapason de l'Europe, et les contacts avec l'Ouest, loin de se ralentir, se sont enrichis tout au long des années qui ont précédé la révolution de 1908. On n'ignore pas qu'une bonne partie de l'opposition jeune-turque agissait depuis l'étranger, Ahmed Rızâ à Paris et Murâd Bey à Genève par exemple, et les dernières modes intellectuelles n'étaient pas sans effets sur eux. L'utilisation de la franc-maçonnerie par l'opposition jeune-turque, quoique fidèle à plusieurs des principes que reconnaissaient les grandes obédiences, était pourtant différente de celle qu'en avaient fait les Jeunes Ottomans. Davantage de prises de position politiques, moins de références religieuses, c'est la voie de la maçonnerie latine qui s'impose. Aussi, parmi les nombreux problèmes que l'ordre aura à résoudre en Turquie à cette époque, et même si l'on écarte pour l'instant la question des critiques de fond d'ordre philosophique touchant à l'idéologie maçonnique même, il faut compter, en sus des attaques très vives des religieux auxquelles la maçonnerie du reste était habituée depuis plus d'un siècle, celle, et c'est un élément nouveau, venant des penseurs libéraux qui dénonçaient la maçonnerie comme une complice du nouveau pouvoir autoritaire jeune-turc. On est loin, au début du XX[e] siècle, de cette franc-maçonnerie inoffensive de marchands et de diplomates qui a persisté jusqu'au début du XIX[e] siècle. La structure maçonnique, en sorte, reste toujours la même, les idéologies, elles, sont les seules à changer ; elles ont été très influencées par la franc-maçonnerie française riche des expériences de sa révolution, comme par sa voisine italienne en plein Risorgimento. La remarque de Joseph de Maistre que nous avons cité en exergue de ce chapitre est on ne peut plus justifiée. Pour bien nous faire sentir la puissance de l'ordre, et sans entrer dans un quelconque développement concernant le message qu'il transmet — et l'on sait combien l'idéologie maçonnique était, chez ce penseur réactionnaire, aux antipodes de celle des libéraux —, il le décrit comme la plus parfaite des structures associatives ; hiérarchisée, disciplinée, donc particulièrement adaptée à l'échange, à la concertation et à l'action...

# V

# LA FRANC-MAÇONNERIE POLITIQUE ET LES IDÉOLOGIES MAÇONNIQUES

**La franc-maçonnerie comme force révolutionnaire — L'Etat maçonnique — Un regard sur la franc-maçonnerie dans d'autres zones de l'Orient islamique dans le premier quart du XX^e^ siècle — Les discours sur l'idéologie maçonnique : des interprétations européennes aux visions islamiques et nationalistes**

Very first thing, an open society needs is a secret society ![1]

S'il est assez facile de suivre le cheminement de la franc-maçonnerie entre les dernières années du XIX^e^ siècle et le rétablissement de la constitution en 1908, il est, en revanche, plus difficile, si l'on ne dispose pas d'une très bonne connaissance de la période qui a précédé la révolution jeune-turque, de replacer avec exactitude l'histoire de l'ordre dans le contexte politique et social de l'époque. Nous avons heureusement à notre disposition les travaux d'un brillant historien du mouvement jeune-turc, Şükrü Hanioğlu, qui s'est, de surcroît, penché sur la franc-maçonnerie, ayant très vite pressenti le rôle notable joué par cette institution[2]. Notre intention n'est pas ici de fournir une histoire exhaustive de cette société pendant le deuxième régime constitutionnel ottoman. Il nous suffira de signaler, comme nous l'avons fait dans le chapitre précédent, les principaux moments de cette histoire, car l'abondance de documents sur cette question est telle, lorsque l'on approche de 1908, et surtout dans les années qui ont suivi, qu'elle ne nous permettrait pas une étude plus approfondie, comme nous avons pu nous la permettre, en partie, pour ce qui est des siècles précédents. Ou bien, c'est un ouvrage entier qu'il faudrait consacrer à cette question ; ce qui nous éloignerait alors de nos préoccupations qui sont d'aller au-delà de l'étude purement événementielle[3]. Ce qui nous intéresse avant tout regarde l'histoire intellectuelle, l'objectif final, étant comme

1) Légende accompagnant une caricature signée par Peter Clarke dans l'article "Handshakes in the East", *The Guardian*, February 28 1992.

2) Cf. *Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902)*, İletişim Y., Istanbul, circa 1985 ; "Notes on the Young Turks and the Freemasons (1875-1908)", *M.E.S.*, 25, 2, april 1989, pp. 186-197 et "The Young Turks on the verge of the 1908 Revolution", art. cit.

3) On se fera une idée de la richesse de cette histoire en consultant l'ouvrage de Orhan Koloğlu sur la franc-maçonnerie à l'époque jeune-turque, (*İttihadçılar ve masonlar, op. cit.*) qui totalise quelque 384 pages et fournit une documentation énorme sur ce sujet.

nous l'avons annoncé à plusieurs reprises, d'analyser les principales idéologies maçonniques en présence, les interprétations proposées par les francs-maçons occidentaux venus d'horizons divers, celles des adeptes musulmans, enfin de commenter les critiques de fond qui ont été adressées aux principes fondamentaux des tenants de l'ordre, par les religieux et les nationalistes. C'est avec un essai de réponse à ces différentes questions que nous concluerons le présent chapitre et celui qui suit s'inscrira dans un cadre identique, puisqu'il étendra l'analyse à la question des "passerelles", tant idéologiques que structurelles, qui ont rapproché deux formes de sociabilité confrérique, la franc-maçonnerie et les ordres mystiques musulmans.

**La franc-maçonnerie comme force révolutionnaire**

Certains mouvements d'opposition au sultan Abdülhamîd II ont puisé une grande partie de leur inspiration dans le réseau maçonnique international que le grec Cleanthe Scalieri avait constitué à partir de la loge française "I Proodos" dans les années qui ont suivi la déposition du sultan Murâd V en 1876. Aidé de ses partisans, Scalieri avait même fait plus qu'encourager l'adoption des réformes libérales dans l'Empire ; il était allé contre la volonté du souverain, jusqu'à fomenter un complot, mais l'échec le contraint à l'exil. Dans les décennies qui suivirent, d'autres mouvements d'opposition se recommandèrent de la franc-maçonnerie ; en 1891, par exemple, on a pu lire dans le journal *La Turquie libre* des déclarations dirigées contre le sultan et des prises de position en faveur de Murâd V, pour le compte d'un "Comité Libéral Ottoman" qui rassemblait des frères maçons... Plusieurs opérations contestataires doivent encore être attribuées aux membres de cet ordre, l'un des plus actifs étant sans doute Alî Şefkatî, un ancien frère de la loge "I Proodos" et l'éditeur d'un journal d'opposition à Naples, qui s'en est pris férocement au gouvernement turc entre 1880 et 1890. Şükrü Hanioğlu avance que ce dernier a constitué le lien entre les groupes jeunes-turcs et les maçons parce qu'il était en contact avec Ahmed Rızâ à Paris. On possède un autre exemple tout aussi surprenant de l'acharnement de ces francs-maçons ; c'est une pétition présentée en 1901 au Roi d'Angleterre Edward VII, Grand Maître de l'ordre, qui sollicitait l'intervention du souverain en faveur de la libération du sultan Murâd, son double frère, et en franc-maçonnerie et par la noblesse du sang[4].

4) Cf. Şükrü Hanioğlu, "Notes on the Young Turks and the Freemasons (1875-1908), art. cit., pp. 188-191. Ce dernier article est une version abrégée du chapitre consacré aux activités politiques de la franc-maçonnerie dans son livre *Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902), op. cit.*, pp. 75-92 ; les annexes jointes (pp. 140-161) comprennent des documents inédits dont certains proviennent d'archives privées. Voir aussi Şerif Mardin, *Jön Türklerin siyasi fikirleri 1895-1908* (La pensée politique des Jeunes Turcs), (2e éd.), İletişim Y., Istanbul, 1983, pp. 32-33 ; Erol Özbilgen, "Abdülhamid, masonlar ve jöntürk basını" (Abdülhamid, les maçons et la presse jeune-turque), *İslam*, 43, mart 1987, pp. 35-38. La lettre adressée au Roi d'Angleterre Edward VII a été publiée par Şükrü Hanioğlu dans *Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902), op. cit.*, pp. 156-157.

Il est clair cependant que cette "franc-maçonnerie politique" qui n'était pas vraiment organisée, ni dotée d'un programme d'action bien précis, au moins jusqu'au début du XX[e] siècle, ne représentait en tout et pour tout qu'une espèce de philosophie, qu'une doctrine rappelant le programme idéaliste de ce cénacle de penseurs éclairés qui s'était rassemblé autrefois autour du sultan réformiste. De même, Şükrü Hanioğlu voit les maçons très présents dans le mouvement de Prince Sabâhettîn, un autre leader de l'opposition. En 1908, invité à prononcer un discours dans une loge d'Athènes, quoique n'appartenant pas à l'ordre, ce dernier avait remercié la maçonnerie pour l'aide apportée à la révolution[5]. Il faut attendre les premières années du XX[e] siècle pour voir apparaître, à Salonique, une maçonnerie politique bien déterminée, organisée, et bénéficiant de l'appui de la plupart des grandes obédiences maçonniques européennes. A la même époque, l'opposition jeune-turque qui n'avait connu que des divisions commençait à se fédérer, au congrès de 1902 à Paris, enfin dans un second congrès, en 1907, tenue dans la même ville. Les forces de la contestation se trouvaient dès lors en mesure de faire pression sur Istanbul. Dans la capitale ottomane, la franc-maçonnerie restait, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, sous l'étroite surveillance des agents du sultan, et elle ne devait sa liberté qu'à son entière neutralité. Les loges les plus actives, italiennes et anglaises, se livraient presque essentiellement aux œuvres de bienfaisance et aux réceptions mondaines, rien de bien inquiétant pour le Palais. Mais l'absence d'activités politiques n'ôtait pas toutefois à cette "illustre société" un certain caractère libéral qui émanait de son simple fait d'être et que dissimulaient ses symboles et ses pratiques. La "structure" restait imprégnée de l'esprit de ceux qui, dans les corporations de métiers anglaises, avaient expérimenté une certaine forme de liberté et de consultation démocratique. Et puis, il y avait aussi l'histoire de l'ordre, l'histoire que l'on racontait et qui n'était pas celle que la reconstitution historique nous a présentée, celle d'un ordre qui aurait fait la grande Révolution... Cela dit, et pour en revenir au milieu stambouliote, on n'appuiera pas la thèse de la revue *L'Orient* qui avançait, en 1890, que c'était la franc-maçonnerie anglaise qui avait comploté contre le sultan en raison de son intérêt pour le régime parlementaire, et parce qu'elle avait pris la place de la franc-maçonnerie française que ses positions anti-déistes auraient éloignée d'Istanbul[6]. D'un autre côté, le modèle d'organisation secrète politique du type de la Carbonaro inspirait toujours les révolutionnaires à la recherche d'une structure d'opposition sûre et efficace. Les Jeunes Ottomans s'en étaient déjà inspirés et les élèves de l'école impériale de médecine d'Istanbul qui s'associèrent secrètement, en 1889, au sein d'une association nommée *İttihâd-i Osmânî* les ont imités. Ce n'est pas, du reste,

5) "Notes on the Young Turks and the Freemasons (1875-1908), art. cit., p. 191.

6) D'après la revue *L'Orient* du 5/3/1890 ; citée par Orhan Koloğlu, *Abdülhamit ve masonlar, op. cit.*, p. 194.

le seul modèle de la Carbonaro italienne que ces derniers ont pu adopter, puisqu'on a parlé aussi d'une influence des cercles nihilistes russes[7]. On peut penser que la confusion très rapide qui s'est faite en Italie entre les mouvements carbonari et la franc-maçonnerie anticipait ce qui allait se produire en Turquie entre les associations secrètes jeunes-turques et l'ordre maçonnique. Vers 1900, le milieu maçonnique stambouliote n'était plus que l'ombre de ce qu'il avait été trente ans auparavant, et cela est confirmé par un dignitaire de la franc-maçonnerie italienne qui s'était rendu sur les rives du Bosphore pour un voyage d'agrément. Celui-ci, Ettore Ferrari, adjoint du grand maître du Grand Orient d'Italie, et futur grand maître de l'obédience, était cependant chargé par son supérieur hiérarchique direct d'une mission qui devait rester secrète, compte tenu des circonstances politiques. Sa mission était d'établir des "contacts prudents" avec les frères turcs. La "lettre de créance" du grand maître italien dont Ettore Ferrari était porteur indiquait que "sa visite a un but artistique [il est sculpteur], mais étant haut placé au niveau maçonnique, il a pour mission de rencontrer les frères dispersés en Turquie européenne, dans le but de les rassembler et de tenter de reconstituer les anciens ateliers [...] Je veux espérer que sa visite jettera les bases du réveil maçonnique dans votre vallée [Istanbul]..." Dans un courrier que le grand maître a fait parvenir de Rome à son émissaire, quelques mois plus tard, il reconnaissait les difficultés que Ettore Ferrari avait rencontrées à Istanbul et à Smyrne, et il ajoutait : "mais cela sert à montrer à ces frères endormis que le Grand Orient [d'Italie], quand il le peut, s'occupe de les réveiller et de les pousser vers leurs devoirs. Je veux espérer qu'un jour ou l'autre, ils se réveilleront pour de bon..."[8]. Doit-on à cette intervention la timide apparition d'une loge italienne en juin 1905, le "Risveglio d'Oriente", disparue officiellement en 1908 et qui n'a sans doute jamais existé dans les faits ?[9] Quoi qu'il en soit, le Grand Orient d'Italie veillait et il accueillera avec enthousiasme, comme le Grand Orient de France, la nouvelle du succès de la révolution jeune-turque en 1908, ajoutant, non sans fierté, que c'était la maçonnerie italienne de Salonique qui en était l'instigatrice.

Ce n'est donc pas à Istanbul, mais en Turquie européenne, où le pouvoir du sultan se trouvait diminué, et surtout dans la ville de Salonique, que cette forme de sociabilité allait devenir un parfait instrument du politique. Cette ville qui était depuis des siècles un grand port méditerranéen, en contacts suivis avec l'Europe, et surtout avec l'Italie, à cause d'une impor-

7) Sur une possible adoption de ces deux modèles d'organisation secrète par les Jeunes Ottomans et la "İttihâd-i Osmânî", voir Şükrü Hanioğlu, *Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902)*, *op. cit.*, pp. 175-176.

8) Salvatore Loi, "La missione di Ettore Ferrari nel Medio Oriente", *Hiram*, marzo 1987, pp. 83-85. La lettre en question est publiée en fac-similé.

9) D'après *R.M.*, anno XXXVIII. 15-16, ottobre 1907. Il semble que c'est la loge "Byzantia risorta" qui lui succède en mai 1908 : cf. *R.M.*, anno XXXIX. 7-8.

tante communauté italienne, en grande partie des juifs, se trouvait prête pour cette grande aventure. On complotait à Salonique avec plus de liberté qu'à Istanbul et la censure de la presse y était moins sévère que dans la capitale de l'Empire. Sa communauté juive était d'une importance notable — quarante pour cent de la population de la ville — sans compter les nombreux sabbatéens (*dönme*), juifs convertis à l'islam au XVII[e] siècle, mais que rien ne distinguait plus de leurs coréligionnaires musulmans[10]. Ce détail a son importance, comme on le verra plus loin, car il a autorisé les détracteurs du Comité Union et Progrès et de la franc-maçonnerie à accuser ces dernières associations d'avoir fait, et de continuer à faire, le jeu du sionisme international qui menaçait l'hégémonie de l'Empire. Mais on reviendra plus loin sur cette question.

C'est d'un mécontentement général dans l'armée que naquit le premier mouvement d'opposition, parmi les officiers des bataillons de Roumélie que la politique despotique du sultan avait exaspérés. Diplômés de l'académie militaire, ces derniers avaient eu l'occasion, au cours de leurs études, de découvrir les auteurs européens et de s'initier aux idées libérales. Le comité qu'ils créèrent en 1906, à Salonique, constituait l'embryon du futur Comité de l'Union et Progrès et était appelé à devenir le bras armé de l'opposition jeune-turque[11]. Or, la franc-maçonnerie a joué une part qui n'a pas été des moindres dans la genèse et l'organisation de ce comité. Les Jeunes Turcs ont avoué combien la maçonnerie leur fut utile et servit leurs objectifs, plus qu'ils ne servirent les idéaux de celle-ci. Reşîd bey, l'un des chefs du Comité, expliquait en 1908 :

> Il est vrai que nous avons eu l'appui moral de la franc-maçonnerie, surtout de la franc-maçonnerie italienne. Il existe, à Salonique, plusieurs loges : la "Macedonia Risorta" et le "Labor Lux", qui dépendent du Grand Orient d'Italie [...] A vrai dire, les deux premières seules nous ont vraiment servi. Elles ont été pour nous des refuges. Nous nous y réunissions comme maçons, car beaucoup d'entre nous font partie de la maçonnerie, mais en réalité pour nous organiser. De plus nous avons pris une grande partie de nos adhérents dans ces loges qui, par le soin avec lequel elles faisaient leurs enquêtes, servaient ainsi de crible à notre comité. On a eu à Constantinople de vagues soupçons sur le travail secret qui se faisait là [...] Voilà à quoi s'est borné, dans toute cette affaire, le concours, du reste très utile, de la franc-maçonnerie[12].

10) On pourra consulter : Paul Dumont, "La structure sociale de la communauté juive de Salonique à la fin du dix-neuvième siècle", *Revue historique*, CCLXIII 2, 1980, pp. 351-393.

11) Sur les événements qui ont préludé à la révolution de 1908, on consultera François Georgeon, "Le dernier sursaut (1878-1908)", dans *Histoire de l'Empire ottoman*, (éd. Robert Mantran), Fayard, Paris, 1989, pp. 523-576.

12) D'après O. Pontet, "La franc-maçonnerie et la révolution de Turquie", *L'acacia* (Paris), août-septembre 1908, p. 135 ; repris chez Victor Berard, *La mort de Stanboul : considérations sur le gouvernement des Jeunes Turcs*, Paris. Armand Colin, 1913, pp. 283-284.

C'est donc la franc-maçonnerie italienne qui a pris, à l'orée du XX[e] siècle, le relais des loges françaises qui avaient déjà bien amorcé le mouvement sous les *Tanzîmât*. Et on ne peut nier qu'une certaine continuité est manifeste si l'on admet que, en un sens, le passage de la franc-maçonnerie des Jeunes Ottomans à celle des Jeunes Turcs s'est faite à travers Cleanthe Scalieri (m. 1891). Les loges françaises de Salonique — "Veritas" du Grand Orient de France (fondée en 1904) et "L'avenir de l'Orient" de la Grande Loge de France (fondée en 1908) —, qui recrutaient en grande partie dans la communauté israélite, ne se sont pas engagées dans l'œuvre révolutionnaire avec l'ardeur de leurs voisines italiennes, malgré la présence dans leurs assemblées de plusieurs membres du Comité, mineurs il est vrai, sauf Fazlî Necîb qui se verra chargé de la propagande du mouvement pendant les événements de 1908[13]. On sait même que certains milieux maçonniques juifs avaient vu d'un très mauvais œil la politisation de la franc-maçonnerie[14], et la loge "Veritas" est même allée jusqu'à prendre position contre la création du Grand Orient Ottoman en 1909. Précisons que c'est une scission de maçons juifs de la loge italienne 'Macedonia risorta" qui fut à l'origine, en 1904, de "Veritas". Plusieurs hypothèses peuvent être avancées pour expliquer ce départ ; intérêt pour la doctrine du Grand Orient de France, querelles de personnes, ou alors, et c'est l'opinion de Orhan Koloğlu, refus de devenir un club politique, puisque c'était justement à partir de cette date que les Jeunes Turcs ont commencé à investir la loge ?[15] Ces remarques mises à part, on ne doit pas nier le fait que la franc-maçonnerie d'obédience française de Salonique a apporté un certain support à la cause jeune-turque.

Mais revenons au début de l'histoire de la franc-maçonnerie italienne à Salonique, à l'endroit où nous l'avons quittée dans le chapitre précédent, lorsque la loge "Macedonia", créée en 1864 par la loge "Italia" d'Istanbul, était devenue, en 1901, "Macedonia risorta". Un an ou quelques mois plus tard, la loge n'était pas encore installée dans ses locaux et elle se réunissait dans une maison privée appartenant à un de ses membres[16]. Le plus prestigieux des vénérables de "Macedonia risorta", celui qui a fait de la loge une antenne unioniste, Emmanuel Carasso (m. 1934), a écrit les lignes suivantes, en 1913, dans la *Rivista massonica*, pour expliquer l'intérêt que les Jeunes turcs portaient à la franc-maçonnerie, ce qui nous donne une première idée du capital symbolique que le seul nom de cette société pouvait libérer :

13) Cf. Paul Dumont, "La franc-maçonnerie d'obédience française à Salonique au début du XX[e] siècle", art. cit., pp. 65-94

14) Voir la note 18 du chapitre précédent.

15) Voir Paul Dumont, "La franc-maçonnerie d'obédience française à Salonique au début du XX[e] siècle", art. cit., pp. 69-70 ; Orhan Koloğlu, *İttihadçılar ve masonlar, op. cit.*, p. 56.

16) *R.M.I.*, 1-4, 28 febbraio 1902.

> Si l'on regarde avec attention et perspicacité ce qui arrive habituellement dans les pays où un gouvernement impose sa volonté par la force des armes, on verra d'ardents patriotes se regrouper autour des emblèmes maçonniques [...] Et ce fut ainsi en Turquie où l'on aurait pu croire que la diversité des races et des objectifs politiques constitueraient un obstacle insurmontable pour l'œuvre maçonnique..."[17].

L'un des témoignages les plus intéressants sur la vie de "Macedonia risorta" et sur le processus au cours duquel elle s'est lentement transformée en une société révolutionnaire, nous est rapporté par l'un des successeurs d'Emmanuel Carasso à la présidence de la loge[18]. La participation active de celle-ci dans les rangs de l'opposition aurait commencé avec la venue de trois franc-maçons désireux de participer à ses travaux et réclamant son aide "contre les persécutions qu'ils enduraient avec toute la partie la plus intellectuelle de l'Empire, en raison de leur juste aspiration à la liberté". Le commentaire qui avait été donné à leurs doléances est le suivant :

> Dans notre loge, en ce temps, comme cela est naturel, les travaux et les discussions tournaient constamment autour de la situation intolérable que le gouvernement imposait à la population de l'Empire et sur les moyens d'améliorer son sort. C'est pour cela, que les néophytes qui avaient déjà voué leurs vies et leurs esprits à cet idéal trouvèrent dans la loge le terrain et le lieu propice aux développements de leurs projets. Ceux-là nous ont décrit d'une manière efficace les douleurs de tout un peuple, douleurs qu'ils avaient eux-mêmes goûtées et vécues, la condition misérable à laquelle un absolutisme fou et féroce avait réduit l'Empire, et ils ont invoqué la maçonnerie dont le principal objectif est la liberté du peuple, pour qu'elle leur apporte une coopération solide et qu'elle leur permette de voir se réaliser leurs plus ardents désirs ; voir un jour la Turquie libérée du despotisme. Et la maçonnerie ne resta pas sourde devant un appel si noble et si enthousiaste[19].

Il est possible d'identifier les trois personnages en question et de dater l'événement ; il s'agissait de Tal'at Paşa (1874-1921), Mithat Şükrü (1874-1957) et Rahmî Bey, et nous étions en 1903, quelques années avant que ces derniers ne constituent l'*Osmanlı Hürriyet Cemiyeti*[20]. Le texte italien en

17) Alberto (?) Carasso, "La massoneria in Turchia", *R.M.*, anno XLIV, dicembre 1913, p. 447.

18) Il s'agit de M. Levy, lequel a communiqué ces informations à Ettore Ferrari (comme l'indiquent les initiales qui ont valeur de signature à la fin du texte) ; E. F., "La massoneria et la rivoluzione turca", *Acacia* (Rome), ottobre 1910, pp. 121-131.

19) *Id.*, p. 124.

20) Cf. Ahmed Bedevi Kuran, *Osmanlı İmparatorluğunda ve Türkiye Cumhuriyetinde inkilâp hareketleri*, Istanbul, 1959, cité par Orhan Koloğlu, *İttihadçılar ve masonlar, op. cit.*, p. 55. La présence de Tal'at Paşa en maçonnerie, en 1903, est également confirmée par Şükrü Hanioğlu, ("Notes on the Young Turks and the Freemasons (1875-1908), art. cit., p. 193) qui cite une source grecque : Marinos Pollatos, *Diakosia Elliniku Tektonismu (1740-1940)*, Athènes, 1942, p. 138. Voir la liste des membres de l'*Osmanlı Hürriyet Cemiyeti* chez Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de siyasal partiler, op. cit.*, II, pp. 21-22.

question se poursuit en indiquant que deux autres "turcs libéraux", purs produits de "Macedonia risorta", s'associèrent aux nouveaux-venus et formèrent avec eux "le premier groupe d'agitation organisé du parti des Jeunes Turcs"[21]. De plus, les autres loges de Salonique (?) apportèrent à ce groupe le concours de cinq autres frères non ottomans qui, en raison de leurs qualités d'étrangers, étaient à même d'assurer la sécurité de la correspondance que les frères ottomans pourraient échanger à l'avenir avec les Jeunes Turcs réfugiés à l'étranger. Mais là ne s'arrêtait pas l'aide apportée par les loges maçonniques de la ville, puisque "Macedonia risorta" alla jusqu'à leur prêter la "salle des pas perdus"[22] de son local afin que les Jeunes Turcs puissent se rassembler et converser en toute sécurité. On apprend que les portes des autres loges de la ville s'ouvrirent alors à la propagande de leur organisation. Celle-ci recrutait plus particulièrement parmi les officiers de l'armée "en raison de leur culture et parce qu'ils avaient voyagé dans des nations plus civilisées et qu'ils s'étaient donc graduellement convertis à la cause libérale". Notons cependant, avant d'aller plus loin, que certains passages de ce texte sont à nuancer. Il faut savoir en effet qu'il a été lu dans une loge italienne, entre 1909 et 1910, par le grand maître du Grand Orient d'Italie en personne, et que l'obédience était fière de se dire l'inspiratrice de cette révolution qui avait vu triompher les principes de l'Ordre. Aussi une certaine exagération, que l'on corrigera au fur et à mesure, n'est pas absente de ces lignes[23]. En particulier, l'auteur du texte affirme que les principaux responsables du Comité à Salonique étaient tous maçons, sans exceptions. Plusieurs l'ont été, il est vrai, tels Tal'at Paşa et Midhat Şükrü, mais pas tous, et surtout pas le président du Comité, Mehmed Tâhir[24]. Le mode de recrutement des futurs adhérents du Comité n'est pas sans surprendre. Ceux qui parmi les candidats se révélaient les plus intelligents et les plus forts de caractère étaient proposés à la loge pour en faire des maçons. Tous les autres, à l'issue d'une cérémonie spéciale "que les chefs [du Comité] avaient tirée des rites maçonniques", étaient traduits devant des délégués du conseil exécutif des Jeunes Turcs qui s'informaient sur leur sérieux et leur valeur. Ensuite avait lieu, s'ils étaient acceptés, une prestation de ser-

21) "Il primo grupo di agitazione organizzato del partito dei Giovani Turchi" ; *id.*, p. 124.

22) Il s'agit de la salle de réunion qui jouxtait certainement la loge proprement dite où avaient lieu les cérémonies.

23) C'est également l'opinion de E. E. Ramsaur dans *The Young Turks. Prelude to the Revolution of 1908, op. cit.* (p. 108).

24 Un historien turc, Tarık Zafer Tunaya, a rapidement conclu, sur la base d'informations présentées dans l'ouvrage de E. E. Ramsaur et malgré les réserves de ce dernier, que les dix membres de l'*Osmanlı Hürriyet Cemiyeti* étaient tous francs-maçons, à l'exception d'un ou deux (*Türkiye'de siyasal partiler, op. cit.*, II, p. 22). En fait, jusqu'à preuve du contraire, seuls les trois noms mentionnés ci-dessus l'étaient. Deux autres noms peuvent leur être ajoutés ; Kâzım Nâmî et Nâkî Bey, mais sans guère d'assurance (cf. Kemalettin Apak, *Ana çizgilerile Türkiyedeki masonluk tarihi, op. cit.*, p. 37 et İlhami Soysal, *Dünyada ve Türkiye'de masonluk ve masonlar, op. cit.*, p. 209). Paul Dumont et Orhan Koloğlu restent très prudents sur ce point ; cf. "La franc-maçonnerie d'obédience française à Salonique au début du XX[e] siècle", art. cit., pp. 73-74 ; *İttihadçılar ve masonlar, op. cit.*, p. 45.

ment sur un revolver en prononcant la phrase qui suit : "je jure de verser mon sang jusqu'à l'ultime goutte pour la liberté, d'obéir sans férir aux ordres du comité d'agitation et de pousuivre l'idéal que le Comité s'est donné"[25]. Il est clair que les Jeunes Turcs de Salonique opéraient une sélection plutôt curieuse, réservant aux moins capables de leur adhérents une cérémonie abracadabrante et des postes subalternes, alors qu'ils propulsaient les esprits brillants vers la carrière maçonnique avec, au bout, des responsabilités dans l'association révolutionnaire. L'initiation maçonnique n'a donc pas été proposée à tous les jeunes turcs susceptibles d'en être honorés. On peut penser qu'il s'agissait, au moins au début, d'un privilège rare, conféré à ceux qui étaient appelés à quelque mission grave, mais les dirigeants du Comité ont très vite abusé de ce droit et ouvert par la suite les portes des temples maçonniques sans aucune sélection. On sait en effet que, aussitôt après la révolution, les Ottomans se sont rués en masse vers les loges maçonniques et que celles-ci ont poussé comme des champignons sur toute l'étendue de l'Empire.

Poursuivons avec l'histoire de la préparation de la révolution jeune-turque telle que le texte étudié ci-dessus nous la dépeint. L'objectif que les conjurés s'étaient promis de suivre concernait la réintroduction dans l'Empire de la constitution libérale abolie en 1878 par le sultan. D'après notre auteur, le mouvement d'opposition commençait à prendre une ampleur remarquable et de nombreux textes et opuscules de propagande écrits par les jeunes-turcs d'Europe, surtout par ceux de Paris, étaient introduits dans l'Empire et diffusés parmi la population par le biais des loges[26]. Mais les succès remportés par le comité de Salonique ne tardèrent pas à éveiller les soupçons d'Istanbul et les premiers ennuis se manifestèrent. Suivent, sous la plume du chroniqueur, la description d'une série de "persécutions" menées par les agents du sultan, principalement par deux généraux envoyés à cette intention d'Istanbul pour étouffer l'insurrection dans l'œuf. D'autres sources ont confirmé la réalité des menaces qui pesaient sur les loges de Salonique en général et non pas sur la seule loge italienne, ainsi que sur le Comité. La revue maçonnique italienne nous apprend que les généraux en question cherchaient à découvrir le lieu où les opposants se réunissaient pour s'emparer de la liste des membres. Pour cette raison, toutes les loges de la ville furent mises sous surveillance et une perquisition de nuit frappa même l'une d'entre elle (?) en mars 1908. L'émoi fut grand dans le milieu maçonnique, mais les inquiétudes disparurent lorsque le vénérable de la loge cambriolée révéla qu'il avait été prévenu de l'intervention la veille grâce à l'aide de camp (membre de la loge) d'un de ces généraux, et qu'il

25) E. F., "La massoneria et la rivoluzione turca", art. cit., p. 125. Il existe une description plus détaillée de cette cérémonie dans *Halil Menteşe'nin anıları* (Souvenirs de Halil Menteşe), Hürriyet Vakfı Y., Istanbul, 1986, pp. 121-122.

26) E. F., "La massoneria et la rivoluzione turca", art. cit., p. 126.

avait pu mettre en lieu sûr les listes et les cartes des membres. Comme le précise le texte italien, une perquisition officielle n'aurait pas été autorisée, étant donné que le local de la loge était "la propriété et sous la protection des frères étrangers". Aussi, les francs-maçons en appelèrent à leurs grands orients respectifs afin qu'ils fassent pression sur le gouvernement turc pour faire respecter l'inviolabilité des locaux de leurs loges et garantir la liberté d'action des frères[27]. Une autre source confirme que le vénérable de "Veritas" a informé le Grand Orient de France, en 1906 et en 1908, que les archives de la loge avaient été purgées de tous les papiers risquant de compromettre certains membres, dans l'éventualité d'une perquisition, et que Emmanuel Carasso avaient déposé dans le local de "Macedonia risorta" les archives du Comité, sans doute dès lors que la protection étrangère le rendait inviolable[28]. Les agents du sultan eurent alors recours à d'autres stratagèmes pour découvrir quels étaient les membres du Comité. Ils firent le siège de "Macedonia risorta", un soir de réunion, lorsque les principaux responsables du comité se trouvaient là (Manyâsi-zâde Refik Bey, Emmanuel Carasso, Câvid Bey, Râmî Bey et Tal'at Paşa). Leur but était de repérer un à un les maçons qui quittaient le local, mais les frères, prévenus, décidèrent de jaillir de la loge dans la plus grande confusion afin de courcircuiter toute tentative d'identification. La loge a également favorisé la fuite de trois officiers maçons trahis qui appartenaient au deuxième corps d'armée. Deux d'entre eux échappèrent aux agents d'Istanbul cependant que le troisième et un frère qui le guidait furent incarcérés à Salonique[29]. Les rapports d'espionnage concernant les Jeunes Turcs ont été monnaie courante, surtout au cours de la première décennie, et Emmanuel Carasso eut à subir un interrogatoire lors de son passage à Istanbul, interrogatoire au terme duquel il avait avoué que Tal'at Paşa et lui-même étaient maçons[30]. Devant la montée des périls, l'auteur du texte de la revue *Acacia* a écrit que les francs-maçons et les membres du comité — nous sommes à la veille de 1908 — se sont décidés de passer à l'action pour provoquer la chute du despotisme et qu'ils ont établi un plan de combat :

> Les frères se diviseront le travail : une partie préparera la population à l'avènement du régime nouveau à l'aide d'écrits et d'exortations, les autres, les officiers des deuxième et troisième corps d'armée, se livreront à une propagande parmi les troupes afin de les décider à rallier le parti des libéraux ; un troisième groupe, réduit, constitué des frères composant le comité exécutif d'agitation assu-

27) *Id.*, pp. 126-127.

28) Paul Dumont, "La franc-maçonnerie d'obédience française à Salonique au début du XX[e] siècle", art. cit., pp. 73-74.

29) E. F., "La massoneria et la rivoluzione turca", art. cit., pp. 127-128.

30) Il existe un rapport à son sujet dans les archives de Yıldız qui a été analysé par Orhan Koloğlu ; *İttihadçılar ve masonlar, op. cit.*, pp. 82-83. Voir aussi *Sultan Abdülhamid. Tahsin Paşa'nın Yıldız hatıraları* (Sultan Abdülhamîd. Les souvenirs de Yıldız de Tahsin Paşa), Boğaziçi Y., Istanbul, 1990, p. 352.

> mera la tache la plus difficile, celle d'agir directement sur le sultan et sur ses ministres pour les obliger à rétablir, malgré eux, la constitution[31].

Le maçon, auteur de ces lignes, a fait, autant que possible, la plus belle part à la franc-maçonnerie et il l'a mise à l'avant, et même à la tête des opérations qui, à peu de choses près, se sont déroulées comme il les a décrites, et à l'issue desquelles le sultan Abdülhamîd II s'est vu contraint, de peur de voir déferler sur Istanbul les armées de Roumélie, de réintroduire la constitution dans l'Empire. A Salonique, la victoire a été fêtée par toute la ville et les Saloniciens ont pu découvrir leurs francs-maçons défiler dans les rues. Carasso se trouvait à leur tête et il prononca même un discours très acclamé[32]. Lors de la réaction religieuse du "31 mars" 1909 qui avait mis en péril la jeune démocratie turque, Salonique intervint en expédiant les armées de Roumélie à Istanbul. L'ultimatum envoyé aux contre-révolutionnaires aurait été rédigé, d'après la revue *Acacia*, à l'issue d'une assemblée où étaient présents Emmanuel Carasso, le commandant du troisième corps d'armée, le gouverneur de Salonique, le directeur du télégraphe et tous les frères[33]... Nouvelle exagération sans nul doute. Mais cette victoire du libéralisme turc allait droit au cœur de la maçonnerie italienne qui avait, quelques décennies auparavant, fait elle-même l'expérience de la lutte contre le despotisme, et l'on ne s'étonne pas de voir le grand maître du Grand Orient d'Italie, Ettore Ferrari, celui-là même qui avait tenté en 1900 de réveiller les loges d'Istanbul, adresser une lettre de félicitations au vénérable de "Macedonia risorta", Emmanuel Carasso, "pour les efforts qu'il avait déployés pour la création de la jeune Turquie". Ettore Ferrari saluait, en même temps, "les actions accomplies par les maçons dans le combat contre la barbarie"[34]. L'obédience française n'a pas réagi avec un tel débordement, même s'il est manifeste que la participation de l'ordre, toutes obédiences confondues, à cette page de l'histoire du libéralisme en Orient islamique, l'honorait. Plusieurs articles ont été consacrés à ce sujet dans des revues maçonniques françaises. Dans l'une d'entre elles[35], un maçon de Salonique — affilié sans doute à une loge du Grand Orient de France— précisait que la maçonnerie n'était pas mêlée à l'organisation de la révolution ottomane, mais que plusieurs maçons, "surtout ceux affiliés au G.O.D.F., y ont collaboré d'une façon très remarquable". Et, pour entretenir la vieille querelle, on ne manquait pas de préciser que les principes maçonniques qui avaient triomphé n'étaient pas ceux de la franc-maçonnerie anglaise[36]...

31) E. F., "La massoneria et la rivoluzione turca", art. cit., p. 128.

32) Paul Dumont, "La franc-maçonnerie d'obédience française à Salonique au début du XX[e] siècle", art. cit., p. 74.

33) E. F., "La massoneria et la rivoluzione turca", art. cit., p. 129.

34) "Alla giovane Turchia", *R.M.I.*, anno XL, 9-10, 31-5-1910, pp. 218-219.

35) "Du rôle de la franc-maçonnerie dans la révolution de Turquie", (article non signé, portant l'indication "reçu de Turquie"), *L'acacia*, octobre 1908, pp. 242-243.

36) Orhan Koloğlu, *İttihadçılar ve masonlar*, *op. cit.*, p. 123.

Si l'ordre a bien servi les intérêts des unionistes et pas seulement de ceux qui en ont été membres, son idéologie, et plus particulièrement celle qu'on lui connaissait en France et en Italie, seyait également à l'idéal social et politique de ces derniers, sauf sur certains points dont nous reparlerons à la fin de ce chapitre. Plusieurs leaders du comité, tels Tal'at Paşa, Mithat Şükrü, étaient francs-maçons, tout comme plusieurs fonctionnaires ottomans en poste à Salonique, mais celui que l'on est en droit de considérer comme l'idéologue du mouvement jeune-turc, le positiviste Ahmed Rızâ, n'y était pas lié et avait même refusé, en 1892, de recevoir l'initiation ; ce qui ne l'empêchait pas, du reste, de respecter l'ordre et de s'associer des collaborateurs qui étaient des maçons notoires[37]. Un autre unioniste, Dr Nâzım (1870-1926), quoique non maçon, comptait beaucoup sur le support de la franc-maçonnerie et n'a pas hésité à prononcer un discours au Grand Orient de France à Paris. A Salonique, l'imbrication franc-maçonnerie / Jeunes Turcs a été surtout le résultat des efforts de Tal'at Paşa qui s'était associé le concours d'Emmanuel Carasso et avait recruté autant que possible dans le milieu des jeunes officiers éclairés[38]. Et la passion de ces deux hommes pour l'association ne s'éteindra pas, une fois la victoire obtenue ; elle leur collera à la peau. On peut en dire de même pour un troisième personnage, Manyâsi-zâde Refik Bey (1853-1909), ancien conseiller juridique de Midhat Paşa et adepte du soufisme, qui est allé jusqu'à faire frapper son cercueil avec des symboles maçonniques[39]. Beaucoup, parmi ces unionistes maçons, ont été portés par la révolution jusqu'à des sièges de députés et des responsabilités dans les multiples gouvernements qui se sont succédés de 1908 à 1923, tels Carasso et Câvid Bey qui ont représenté la ville de Salonique à l'assemblée ottomane et Midhat Şükrü, député de la ville de Drama (en Macédoine)[40]. Le rapport des Jeunes Turcs à la franc-maçonnerie n'est pas des plus simple ; certains croyaient sincèrement à l'idéal de l'ordre, d'autres l'utilisaient. Et même si sa doctrine attirait plusieurs intellectuels, ses cérémonies, en revanche, en éloignaient d'autres et les faisaient sourire. Le combat qu'il menait en France, en ce temps-là, contre les congrégations religieuses et en faveur de l'enseignement laïque, dont un des épisodes les plus connus est la loi sur la séparation des églises et de l'Etat et la suppression du budget des cultes en 1905, s'apparentait à celui des Turcs éclairés. Néanmoins, même si cette société secrète et l'organisation jeune-turque ont continué à entretenir des liens intimes après 1908, et mal-

37) Cf. Şükrü Hanioğlu, "Notes on the Young Turks and the Freemasons (1875-1908), art. cit., p. 191.

38) Sur ces deux hommes, voir Orhan Koloğlu, *İttihadçılar ve masonlar, op. cit.*, pp. 54-58 et E. E. Ramsaur, *The Young Turks. Prelude to the Revolution of 1908, op. cit.*, pp. 108-109 n. 32.

39) Cf. Orhan Koloğlu, *İttihadçılar ve masonlar, op. cit.*, pp. 58-62, 138-141.

40) Cf. Feroz Ahmad, Dankwart A. Rustow, "İkinci Meşrutiyet döneminde meclisler" (Les assemblées à l'époque du deuxième régime constitutionnel ottoman), *Güney-Doğu Avrupa araştırmaları dergisi*, 4-5, 1975-1976, pp. 245-284.

gré l'influence de cette première sur la seconde, l'organisation du Comité Union et Progrès n'a pas été totalement calquée sur la franc-maçonnerie. Orhan Koloğlu, qui s'est livré à une comparaison des deux systèmes, écrit que les Jeunes Turcs ont "perfectionné" le système maçonnique[41].

**L'Etat maçonnique**

Avant que la constitution ne soit réintroduite, en 1908, et que la franc-maçonnerie n'accuse un développement soudain sur toute l'étendue de l'Empire, le reste de la Roumélie était déjà en effervescence et des loges avaient commencé à se constituer dès 1906, s'ajoutant aux loges françaises et italiennes. On comptait la loge "Perseverancia" (avril 1907) du Grand Orient Espagnol, la loge "Philippos" (1907) du Grand Orient de Grèce et la loge "Steara Salonicului" (1907) de l'obédience roumaine, toutes trois à Salonique[42], auxquelles s'ajoutaient de nouvelles loges italiennes : une à Dedeağaç (Alexandropolis), une à Üsküb (Skoplje) et deux en Albanie[43]. L'explosion maçonnique — et nous pesons nos mots — a véritablement eu lieu dans les années 1908. Toutes les obédiences étrangères, sans exception, se sont engagées dans cette aventure avant d'être débordées, en août 1909, par l'apparition d'une nouvelle obédience, turque celle-ci, qui entendait bien faire valoir sa priorité sur toute l'étendue de l'Empire. A partir de cette date, la maçonnerie étrangère a commencé à décliner avant de disparaître presque totalement de Turquie dans les décennies qui ont suivi. Devenir franc-maçon, pour un turc, c'était s'assurer, d'une certaine manière, une carrière, mais cela représentait aussi une consécration ; le récipiendaire était reçu, en effet, dans le club des turcs éclairés... Devant l'affluence à la porte des temples, certains maçons ont décelé un danger pour l'ordre qui risquait ainsi de perdre son caractère de société d'élite et pouvait s'agréger des personnes sans valeurs : "il y en a certainement parmi eux qui feraient de très bons frères, mais il y en a d'autres qui sont des matériaux impropres, et nos jeunes loges de Salonique doivent apporter une très grande circonspection dans les nouvelles admissions"[44]. D'un autre côté, la naissance de nombreuses loges dans les régions anatoliennes où le comité était peu représenté doit nous laisser penser que la franc-maçonnerie accompagnait l'installation de celui-ci. Un tour d'horizon de l'expansion de la sociabilité maçonnique dans les Balkans, à Istanbul, puis dans les autres provinces de l'Empire, nous donnera une idée de l'ampleur du phénomène.

41) *İttihadçılar ve masonlar, op. cit.*, pp. 68-69.

42) Cf. *Ipsilandis ; organon tou ellenikou tektonismou*, revue de la franc-maçonnerie grecque, publiée par la loge "Ipsilandis", Athènes, 1912, p. 110 et J. A. F. Benimeli, "Las logias del Grande Oriente Español, 1900-1936", dans *Masoneria, politica y sociedad, op. cit.*, p. 1034.

43) *R.M.I.*, anno XXXVIII, 15 guigno 1907. La loge d'Üsküb se nommait "Stella della liberta" (d'après le diplôme de Sâdık Nüzhet, daté de 1910 ; archives de la G. L. de Turquie.)

44) "Du rôle de la franc-maçonnerie dans la révolution de Turquie", *L'acacia*, art. cit., p. 243.

Le témoignage de la maçonnerie grecque de Macédoine devant l'engouement soudain pour l'ordre était alarmant. Le vénérable de la loge "Philippos", créée en 1907, écrit que, après les événements de 1908, la franc-maçonnerie a pris un caractère politique, extrêmement dangereux et instable. Les plus petits ateliers ont initié aux hauts grades de la société, sans examen minutieux et sans enquêtes, des personnes dont beaucoup parmi elles n'étaient pas à même de saisir la profondeur des enseignements qui leur étaient transmis. Le résultat qui s'en suivit, c'est que plusieurs loges s'atrophièrent et disparurent, pendant que d'autres se mirent en sommeil en l'attente de temps plus propices, mais peu reprirent le bon chemin. Le vénérable de la loge grecque indique naturellement que sa propre loge et les autres ateliers qui se trouvaient sous la juridiction du Grand Orient de Grèce étaient restés dignes malgré tous les changements politiques et avaient manifesté un grand respect envers les valeurs fondamentales de la franc-maçonnerie. Elles se seraient fait un point d'honneur à bannir de leurs assemblées les discussions ayant trait aux affaires politiques et à exercer un recrutement rigoureux. Dans le reste de la Macédoine, trois loges grecques avaient été constituées : à Monastir, Koritsa et Drama en 1909[45]. La maçonnerie espagnole qui avait fait une timide apparition en 1906 et qui recrutait certainement dans le milieu des juifs hispanisants, a constitué, en 1909, une deuxième loge à Salonique, "Fazilet", et une loge à la même date à Edirne, "Uhuvvet". "Perseverancia" qui existait toujours en 1912, a obtenu un grand succès puisqu'elle était la plus fréquentée de Salonique avec 149 membres à cette date. Une loge italienne fut fondée en 1909 ("Terra e sole") et une loge portuguaise en 1911 ("Dr Seb. Lima")[46].

A Istanbul, le développement de l'ordre a été spectaculaire. En 1908, le président de la loge française "Renaissance" bousculait le Grand Orient de France afin d'accélérer les formalités pour réouvrir son temple le plus rapidement possible. "Je ne vous cache pas, disait-il, que nous aurons à initier plusieurs des chefs du comité jeune-turc d'ici, lesquels ont montré comme vous le savez les plus grandes qualités dans les derniers événements"[47]. Avant la constitution du Grand Orient Ottoman qui a absorbé la

45) Cf. Philotas Papayorgiou, "O en Makedonia tekt.", *Ipsilandis ; organon tou ellenikou teknonismou, op. cit.*, pp. 109-111.

46) A titre de comparaison, à la même date, voici le nombre des membres des autres loges : "Macedonia risorta" (125) ; "Veritas" (101) ; "Labor et Lux" (50) ; "Philippos" (76) ; "Steara Salonicului" (115) ; "Fazilet" (50) ; "Avenir d'Orient" (65) ; "Terra e sole" (30) ; "Dr Sed. Lima" (51) ; cf. Philotas Papayorgiou, "O en Makedonia tekt.", art. cit., p. 110. Sur les loges espagnoles, voir J. A. F. Benimeli, "Las logias del Grande Oriente Español, 1900-1936", art. cit., pp. 1033, 1035 et du même auteur, *Masoneriá espagñola contemporánea*, vol. 2, Desde 1868 hasta nuestros días, Estudios de Historia contemporánea, siglo XXI, Sigli Veintiuno Editores, Madrid, 1980, pp. 58, 117.

47) Lettre de Michel Noradounghian au G.O.D.F. du 24 août 1908 (Archives du G.O.D.F.). Sur l'histoire de cette loge, voir Paul Dumont, "La Turquie dans les archives du Grand Orient de France...", art. cit., pp. 194-198.

plupart des loges étrangères, quelques obédiences avaient profité des premières années du nouveau régime pour s'implanter dans l'Empire ; des loges égyptiennes, la loge "Constitución" du Grand Orient Espagnol, "Bizansia risorta" du Grand Orient d'Italie, puis des loges roumaine et anglaise. La loge "La Turquie" de la Grande Loge d'Ecosse, créée en 1909 et qui a fonctionné jusqu'en 1910, a eu un grand succès auprès des musulmans, comme nous le montre la liste de ses membres (archives de la G. L. de Turquie). On y trouvait Selîm Sırrı, İbrâhîm Cemâl Paşa, İsmâ'îl Hakkı Paşa, Ahmed Muhtar, Ömer Şevkî, etc. Le fait marquant de cette période, qui est aussi le plus notable dans la longue histoire de la franc-maçonnerie en Turquie, c'est, bien sûr, la fondation d'une obédience nationale. L'intérêt que certains hommes au pouvoir attribuaient à l'Ordre, la nécessité de controler cet "instrument de la révolution", une certaine fierté nationale, semblent avoir préludé à cette décision. Comme cela est de tradition en franc-maçonnerie, avant de constituer un "grand orient" lequel, précisons-le, est l'organisme fédérant les loges, la création d'un "suprême conseil" qui fédère, lui, les ateliers de hauts-grades, c'est-à-dire les "chapitres", s'imposait, tout "grand orient" tirant sa légitimité d'un "suprême conseil". Et c'est ce qui fut fait en mars 1909 avec la création du Suprême Conseil de Turquie, et en août de la même année avec celle du Grand Orient Ottoman. Mais ces fondations ne furent pas menées sans tractations ni intrigues. L'intérêt en jeu pour les grandes puissances maçonniques et politiques étrangères, étaient, puisqu'elles assistaient, impuissantes, à la fin de leurs présence maçonnique dans l'Empire, de conserver une certaine influence sur l'obédience qui allait naître, et cela n'était possible qu'en collaborant à son installation. Une compétition a opposé le Grand Orient de France au Grand Orient d'Italie, mais tous deux se sont fait doubler par l'obédience égyptienne, avec laquelle les maçons turcs se sentaient plus liés[48].

Le Suprême Conseil turc s'est trouvé sous le contrôle de maçons saloniciens, à une seule exception, celle du président, un égyptien du nom de Azîz Hasan qui avait été mandaté par le Grand Orient d'Egypte pour superviser la création des deux nouvelles puissances maçonniques. Autour de Azîz Hasan se trouvaient Mehmed Câvid, Tal'at Paşa, Midhat Şükrü et David Cohen[49]. La deuxième phase était de rassembler un nombre suffisant de

48) Sur cette question, voir Kemalettin Apak, *Ana çizgilerile Türkiyedeki masonluk tarihi, op. cit.*, pp. 49-82 ; "Grande Oriente Ottomano", *R.M.I.*, anno XL, 7-8, 30-4-1909, p. 191 ; "Grande Oriente Ottomano", *R.M.I.*, anno XL, 9-10, 31-5-1909, pp. 238-239 ; "Grande Oriente Ottomano", *R.M.I.*, anno XL, 14-15-16, 31-10-1909, pp. 374-375 ; *R.M.I.*, 17-18, anno XL, 15 dicembre 1909, p. 423 ; "Italia, Turchia e massoneria", *R.M*, 13-14, 15-30 settembre 1911, pp. 326-328 ; *Alpina, organe central de l'union des loges suisses*, année XXXV, Berne, 1909, p. 129; Orhan Koloğlu, *İttihadçılar ve masonlar, op. cit.*, pp. 127-137, 151-159. Voir aussi Haydar Rifat, *Farmasonluk*, Tefeyyüz Kitaphanesi, Istanbul, 1934, pp. 204-257 ; l'auteur ayant personnellement assisté à plusieurs des événements que l'on a rapportés.

49) Pour plus de détails, voir Kemalettin Apak, *Ana çizgilerile Türkiyedeki masonluk tarihi, op. cit.*, pp. 51-52.

loges égyptienne, italienne, espagnole et française qui, acceptant de se fédérer, constitueraient ainsi l'embryon de la nouvelle obédience. Une fois celle-ci établie, ces loges n'ont pas délaissé leur propre obédience — c'est le cas de la maçonnerie européenne[50] —, mais elles ont été désertées par de nombreux frères qui ont rallié le Grand Orient naissant[51]. Dans l'esprit des non spécialistes, le terme de Suprême Conseil ne signifie pas grand chose. Administrateur des hauts grades, cet organisme institue à l'intérieur même de la maçonnerie une hiérarchie complexe et, par le biais de la cooptation, élève à de nouvelles dignités les maçons méritants. Le Grand Orient qui est le côté visible de l'iceberg maçonnique, fait directement face au monde extérieur et son dirigeant peut être considéré comme la plus puissante personnalité maçonnique du pays. On ne s'étonnera pas de retrouver Tal'at Paşa grand maître de l'obédience turque. En ce qui concerne ses activités politiques, ce dernier était également deuxième président du parlement. Il y restera jusqu'en 1912. On peut noter, à ses côtés, la présence du philosophe Rızâ Tevfîk qui faisait fonction de grand orateur[52].

Si l'on fait le décompte des loges qui sont apparues entre 1908 et 1923, à Istanbul, on en relève 17, dont 8, presque la moitié, établies en 1909[53]. Mais l'élan initial s'est vite ralenti à cause de l'intense campagne antimaçonnique qui est allée en s'intensifiant jusqu'en 1918, date à laquelle le régime unioniste, et avec lui son "Etat maçonnique", ont été emportés par la défaite de la première guerre mondiale. L'implantation en Province a été de même très importante ; 23 loges ont été fondées, de l'Egypte à la Syrie, l'année la plus féconde étant 1910. Ensuite, on constate le même phénomène qu'à Istanbul ; c'est-à-dire la chute du nombre des implantations, consécutive à la perte de prestige de l'ordre et aux problèmes politiques de l'Empire. La perte des provinces arabes après 1917 a retiré du champ d'action ottoman des régions qu'une forte tradition maçonnique marquait depuis longtemps. Géographiquement, les nouvelles créations se distribuaient entre l'Egypte avec 8 loges (5 à Alexandrie, 3 au Caire) — ré-

50) Citons, par exemple, les loges "Renaissance" du G.O.D.F., "Italia risorta" du Grand Orient d'Italie et, en province, "Barkai" de Jaffa du G.O.D.F. (cf. Paul Dumont, "La Turquie dans les archives du Grand Orient de France...", art. cit., pp. 194-198 ; "Grande Oriente Ottomano", *R.M.*, 14-15-16, 31 ottobre 1909, pp. 374-375 ; lettres de la loge "Barkai" au G.O.D.F. du 8-11-1909 et du 1-1910 ; archives du G.O.D.F.)

51) Cf. Kemalettin Apak, *Ana çizgilerile Türkiyedeki masonluk tarihi, op. cit.*, pp. 66-67.

52) *Id.*, p. 69. Sur la question complexe de la reconnaissance du Grand Orient Ottoman par les obédiences étrangères, et surtout par la Grande Loge d'Angleterre qui représentait la maçonnerie dite "régulière", qui était en opposition avec le Grand Orient de France et le Grand Orient d'Italie, voir Fikret Çeltikçi. *Hür masonluk tarihinden notlar* (Notes sur l'histoire de la maçonnerie libre), Istanbul, Publications de la Grande Loge de Turquie, 1982, pp. 291-298. Sur la vie de Tal'at Paşa, voir "Tal'at Bey", *Nevsâl-i millî*, birinci sene, 1330/1911, pp. 316-319.

53) Pour plus de détails, voir Kemalettin Apak, *Ana çizgilerile Türkiyedeki masonluk tarihi, op. cit.*, pp. 84-138. Il existe quelques courtes monographies concernant les plus prestigieuses d'entre elles : Suha Umur, "Necat mahfil-i muhteremi ve himaye-i etfâl cemiyeti", *M.S.*, 22, 1977, pp. 67-74 ; du même, "Selâmet mahfil-i muhteremi ve ikmal-i tahsil cemiyeti", *M.S.*, 23, 1977, pp. 73-80 ; H. G. Aran, "Vefa muhterem locası", 27, 1978, pp. 43-48.

gion pourtant sous contrôle britannique —, la Syrie avec 8 loges (au Liban et dans les villes de Damas, d'Alep, de Homs, de Jérusalem et de Beyrouth), et Mersin dans le Sud de la Turquie. A partir de 1912, la franc-maçonnerie a progressivement gagné l'intérieur de l'Anatolie (Izmit, Sivas, Malatya, Elazığ) où le poids de l'islam et l'absence de zones culturelles, de centres d'échange et de commerce, bref d'ouverture sur l'étranger, n'avaient jamais facilité l'apparition de cette forme de sociabilité. La ville d'Izmir est un cas à part puisque, sous le deuxième régime constitutionnel, les loges étrangères se sont maintenues dans cette ville plus longtemps qu'ailleurs[54].

Alors que la plupart des obédiences étrangères avaient accusé un net recul dès les années 1910, on constate que la Grande Loge d'Ecosse qui ne s'était jamais vraiment imposée en Orient, mais dont la présence était attestée depuis fort longtemps dans cette partie du monde musulman, n'avait pas constitué moins de 12 loges entre 1900 et 1923. Elles se situaient principalement dans les provinces arabes de l'Empire, la plupart (7) étant apparues entre 1909 et 1914, consécutivement à l'expansion de la maçonnerie ottomane[55]. Un regard sur les noms portés par les loges du Grand Orient Ottoman est souvent révélateur de l'idéologie qui les animait, les francs-maçons mettant un point d'honneur à illustrer ainsi un des aspects, une des dimensions de l'idéal qu'ils poursuivent[56]. Sous l'angle de la dénomination, on trouve peu de parentés entre les loges maçonniques turques du XVIII$^e$ et du début du XIX$^e$ et celles qui se sont développées sous les *Tanzîmât*, puis pendant la période jeune-turque. A partir de 1908, les thèmes symboliques ("Lumière de l'Orient", "Soleil de l'Orient"), comme les qualités morales ("Tempérance", "Perfection", "Fidélité", "Persévérance", etc.) continuaient à faire recette, mais la nouveauté résidait dans les thèmes philosophiques et politiques qui révélaient une convergence entre la maçonnerie et les mouvements jeunes-turcs ; "Patrie", "Les véritables amoureux du progrès et de l'union", "La constitution", "Les enfants de la liberté", "L'étoile du progrès", "Le réveil"[57].

54) Kemalettin Apak, *Ana çizgilerile Türkiyedeki masonluk tarihi, op. cit.*, pp. 84-138.

55) Les lieux et dates de création de ces loges sont les suivants : Beyrouth (1900) ; Tripoli (1906) ; Zahlen, Monts du Liban (1909) ; Saint Jean d'Acre (1910) ; Le Caire (1910) ; Haïfa (1910) ; Lattaquié (1911) : Tripoli (1914) ; Abouhir, Egypte (1917) ; Alexandrette (1920); Schweifat, Liban (1923) : cf. *The Scottish Freemasons' Calendar and Directory. Egypt, Palestine and Syria*, R. Wor. Bro. John Lawrence, (publié par la loge "Jordan n° 1339" de Jaffa). La liste des membres de la loge "Taurus" à Alexandrette (1924-1934) existe dans les archives de la G. L. de Turquie. Elle rassemblait des Grecs surtout, des musulmans et quelques arméniens.

56) Dans la maçonnerie italienne, à la fin du XIX$^e$ siècle, les noms de loges se référaient au fait unitaire, aux grands hommes politiques (Garibaldi, Mazzini), aux inspirateurs du Risorgimento (Campanella), à l'anticléricalisme (Galileo, Dante Alighieri, Savonarola, Giordano Bruno) ; cf. J.P. Viallet, "Anatomie d'une obédience maçonnique..., art. cit., p. 199-200. Les noms de loges se présentent comme autant d'éléments susceptibles de faciliter l'identification de la mouvance idéologique d'une obédience maçonnique à une époque donnée.

57) Etude établie à partir des listes de loges ottomanes données par Kemalettin Apak, *Ana çizgilerile Türkiyedeki masonluk tarihi, op. cit.*, pp. 84-109.

La période du deuxième régime constitutionnel ottoman a été, pour certaines provinces arabes de l'Empire, l'occasion de découvrir la franc-maçonnerie, en même temps que cette dernière s'affirmait dans les régions où une tradition existait déjà. A Zahlen, dans les monts du Liban, cette forme de sociabilité semble même avoir accusé un développement exceptionnel, si l'on en croit les témoignages venant des francs-maçons français et italiens. Peut-être parce qu'il s'agissait d'une ville chrétienne. On raconte que c'est la chute du sultan qui a déclenché la ruée vers la maçonnerie et pas moins de trois loges se sont partagées la ville, avec 300 adhérents selon les français, 500 d'après les Italiens[58]. Les principales autres villes de Syrie ont eu leur loge ; Damas, Alep, Jérusalem, Homs, Beyrouth. Mais les relations entre les maçons étrangers et les maçons jeunes-turcs ne semblent pas avoir été toujours de tout repos, compte tenu de l'enthousiasme et de l'ardeur politique qui avaient accompagné l'œuvre maçonnique des seconds. Pour preuve, à Jérusalem, en 1913, des frères se sont séparés de la loge du Grand Orient Ottoman, "Mâbed-i Süleymân" (Temple de Salomon), pour se reconstituer sous les auspices du Grand Orient de France, en créant la loge "Moriah". Jalâl, le président de l'antenne du Comité Union et Progrès à Jérusalem, appartenait à la première loge[59]. A Jaffa, c'est le député de Union et Progrès, en 1909, Hâfiz Bey al-Sa'îd qui menait campagne contre les francs-maçons et s'attaquait aux frères qui étaient des employés du gouvernement ottoman[60], signe que dans les rangs jeunes-turcs cette société secrète n'était pas automatiquement bien vue. L'opposition à l'ordre maçonnique se développera avec le durcissement du régime jeune-turc, comme nous le montrerons plus loin. Après la guerre de 1914-18, la Turquie a perdu la plupart de ses territoires arabes et le Grand Orient Ottoman a laissé la place aux obédiences étrangères qui ont accompagné leurs forces d'occupation respectives[61]. Le Grand Orient de France s'installait en

58) *La lumière maçonnique*, mars 1911, p. 230 ; "La massoneria in Turchia", *Acacia* (Rome), vol. II, dicembre 1910, p. 241. La loge du Grand Orient Turc s'appelait "Hürriyet ve i'tidâl" (Liberté et tempérance), celle du G.O.D.F. "Etoile du Liban" ; cf. Kemalettin Apak, *Ana çizgilerile Türkiyedeki masonluk tarihi, op. cit.*, p. 91 et *Essai de répertoire des loges maçonniques françaises des origines à nos jours. I... op. cit.* On trouvera de nombreuses informations sur la franc-maçonnerie en Syrie et en Palestine, pour la période comprise entre la fin du XIX[e] siècle et les premières années de la révolution jeune-turque de 1908, chez L. Shaykhû, un jésuite ennemi de l'ordre, qui était présent dans ces régions à cette époque ; cf. son livre *Al-sirr al-masûn fî shi'at al-farmasûn, op. cit.*, chapitre 6, pp. 20-31.

59) Cf. L. Sabah, "La loge Moriah à l'orient de Jerusalem. 1913-1914", *Chroniques d'histoire maçonnique*, Institut d'Etudes et de Recherches Maçonniques, 35, 2[e] semestre 1985, GODF, pp. 65-78.

60) Lettre de la loge "Barkai" au G.O.D.F. du 8-11-1909 et du 1-1910 ; archives du G.O.D.F.

61) Cf. Najdat Fathi Safwat, *Freemasonry in the Arab World, op. cit.*, pp. 16, 18-19 et Husayn Omar Hamâdah, *Al-mâsûniyya wa 'l-mâsûniyyûn fî 'l-watan al-arabî, op. cit.*, pp. 120-123, 127, 135-140, 184-191. Le Grand Orient de France s'est implanté à Konya (1918), Damas (1921), Hama (1921), Homs (1921), Antioche / Antakya (1923), Tripoli du Liban (1923), Alexandrette / Iskenderum (1924) : cf. *Essai de répertoire des loges maçonniques françaises des origines à nos jours. I..., op. cit.*

Syrie pendant que les obédiences anglo-saxonnes investissait également une partie de ce pays, puis la Palestine et l'Irak.

Revenons à la situation de la ville de Smyrne qui mérite une attention particulière. Une forte tradition maçonnique y était toujours attachée et celle-ci a compté plusieurs loges pendant la période jeune-turque ; deux liées au Grand Orient de France ("Homère", 1909 et "Mélès", 1913), une au Grand Orient d'Italie ("I Mille") et une loge hongroise. Les minoritaires étaient, bien sûr, très représentés dans la maçonnerie smyrniote, mais on pouvait aussi y rencontrer des personnalités ottomanes comme, par exemple, Tevfik Bey, le *kaymakâm* de Magnésie qui avait assuré l'interim de *vâlî* à Smyrne. La période d'occupation grecque qui a suivi la défaite turque en 1918 a été également l'occasion pour le Grand Orient de Grèce de fonder une loge ; "Ionie"[62].

Très vite le nouveau régime jeune-turc a cherché l'appui des pays européens, en quête de légitimation d'abord, puis pour établir des alliances face aux menaces d'explosion nationaliste dans les Balkans. Pour ce faire, la franc-maçonnerie a grandement servi leurs intérêts, et les missions officielles à destination de la France et de l'Italie ont été composées presque uniquement de parlementaires maçons. En octobre 1909, c'était deux fortes personnalités du Comité qui avaient guidé une délégation jeune-turque à Paris, le lieutenant colonel Ahmed Cemâl, un maçon, et Dr Nâzım, sympathisant de l'ordre[63]. En France, Ahmed Rızâ, non maçon, mais très populaire dans la franc-maçonnerie française, s'était associé à leur mission. Les députés francs-maçons furent invités à plusieurs reprises par des loges et à un repas au siège du Grand Orient de France en présence des membres du conseil de l'ordre — le parlement en quelque sorte de l'obédience maçonnique française —, à l'occasion duquel Dr Nâzım fut invité à prononcer un discours. Paul Dumont a décrit ce discours comme "une véritable anthologie des poncifs maçonniques du style 1909" ; fraternité universelle, amour de la liberté, cheminement progressif vers l'égalité, réflexions antipapistes, pacifisme, caractère laïque du régime jeune-turc, références au socialisme, Coran présenté comme un "véritable code de socialisme intégral", etc.[64] En particulier, Dr Nâzım a dit :

62) Cf. *Essai de répertoire des loges maçonniques françaises des origines à nos jours. I...*, *op. cit.* ; *La franc-maçonnerie à Smyrne depuis son réveil en 1909*, Ernest Bon, R. L. Homère, Or[ient] de Smyrne, Constantinople, 1928 ; "L'opera massonica a Smirne", *R.M.*, 9, novembre 1919, pp. 209-210 ; Kemalettin Apak, *Ana çizgilerile Türkiyedeki masonluk tarihi, op. cit.*, pp. 140-142.

63) Paul Dumont, "Une délégation jeune-turque à Paris", dans *Première rencontre internationale sur l'Empire ottoman et la Turquie moderne. I. Recherches sur la ville ottomane : le cas du quartier de Galata. II. La vie politique, économique et socio-culturelle de l'Empire ottoman à l'époque jeune-turque*, (éd. Edhem Eldem), Varia Turcica XIII, IFEA, Ed. Isis, Istanbul-Paris, 1991, pp. 305-331.

64 *Id.*, pp. 325-326.

> Messieurs, le comité central de Salonique Union et Progrès, en nous enjoignant de faire appel à l'opinion publique et particulièrement à la franc-maçonnerie de tous les pays pour nous soutenir dans les circonstances que traverse non pas la Turquie, mais la pensée libre qui y domine aujourd'hui, a conscience de travailler à l'œuvre commune d'émancipation mondiale[65].

Le discours avait fait très bonne impression et gagna, jusqu'à la première guerre mondiale, le support de la maçonnerie française à l'Empire. Une autre mission ottomane a visité la France en 1912. Nous en savons peu de choses sinon qu'elle ne comprenait pas moins de 15 frères maçons et qu'elle avait été reçue par la loge de Reims. Le journal français qui signale cette information, pour insister sur "la dimension maçonnique" de la mission, ajoute qu'un certain Fethî Bey, attaché militaire près l'ambassade turque de Paris, visiteur à la loge "Voltaire" à Paris, s'était écrié : "la franc-maçonnerie jouera en Turquie le même rôle qu'en France"[66].

La mission qui s'est rendue en Italie, entre 1909 et 1910, a été aussi accueillie très chaleureusement par les francs-maçons des villes qu'elle a traversées ; Venise, Milan, Turin, Gènes, Livourne, Rome et Naples. Elle a été reçue solennellement dans la capitale du pays par les grands officiers du Grand Orient d'Italie[67]. Mais nous n'avons pas pu trouver, hélas, d'indications sur l'identité des jeunes-turcs qui la composaient. La France et l'Italie n'ont pas été les seuls pays auxquels le nouveau régime d'Istanbul avait envoyé des émissaires maçons. Il est fort possible, du reste, que les frères aient été associés d'une manière systématique à toute opération liée à la politique étrangère de l'Empire, comme nous le verrons encore au moment de la guerre italo-turque. En Hongrie, une mission turque a été reçue, toujours en 1909, par une loge de Budapest ; au nombre des représentants turcs figurait le député d'Edirne, Rızâ Tevfik[68]. Une tentative de reprise de contact avec la maçonnerie anglaise, en 1909, après que la création du Grand Orient Ottoman ait rapproché l'obédience turque de la maçonnerie latine, a échoué. C'était pourtant Emmanuel Carasso qui en avait été chargé sur la demande de Tal'at Paşa[69].

65) Ce discours, prononcé en novembre 1908, a été publié en annexe dans l'article cité de Paul Dumont ; *Id.*, pp. 328-331.

66) Claude Helluy, "La franc-maçonnerie a tué la Turquie", *Courrier de la Champagne* (Journal de Reims), 3-11-1912. On connaît d'autres maçons turcs installés en France qui ont fait la propagande de la jeune Turquie à travers des exposés en loge, tel Refik Nevzat, le représentant à Paris du groupe socialiste ottoman ; cf. *Essai historique sur l'Empire ottoman d'hier et d'aujourd'hui*, par le F. Dr Refik Nevzad, présenté à la R. L. Fraternité des peuples, Or. de Paris, Paris, 1908 (Bibliothèque du G.O.D.F).

67) "La carovana dei Giovani Turchi", *Acacia* (Rome), vol. II, aprile-maggio 1910, p. 82.

68) Orhan Koloğlu, *İttihadçılar ve masonlar, op. cit.*, p. 106.

69) *Id.*, p. 168.

La franc-maçonnerie a ainsi parfaitement servi la politique étrangère du régime. Comment ne pas invoquer, en effet, cette solidarité confrérique qui devait lier les frères, par delà les différences de races, de religions et de nations, pour une œuvre que tous reconnaissaient comme étant conforme à l'idéal encouragé par l'ordre. Et les jeunes-turcs ont su parfaitement en saisir l'occasion. L'Etat était maçonnique et il devait le rester jusqu'en 1918. Pourtant cette solidarité a souffert lors de la guerre qui a opposé la Turquie à l'Italie en 1911. Jeune République, brûlant de jouer un rôle en Méditerranée et d'imiter ses voisins colonialistes, en particulier la France qui s'implantait lentement, mais sûrement en Afrique du Nord, l'Italie rêvait de débarquer en Tripolitaine. Les raisons "civilisatrices" que l'on mettait à l'avant ne cachaient pas les causes idéologiques, politiques et économiques. La guerre fut déclarée à la Turquie qui occupait ces régions, en septembre 1911, et l'Italie proclama sa souveraineté sur la Tripolitaine et la Cyrénaïque en novembre de la même année. La paix ne sera signée qu'en octobre 1912, la Turquie abandonnant les territoires conquis à l'Italie mais, gardant, à travers le califat, une autorité spirituelle sur les musulmans de ces régions[70]. La franc-maçonnerie a été très présente, avant cette guerre, pour essayer de l'empêcher par tous les moyens, et pendant, pour accélérer les tractations de paix. Le plus déconcertant, pour les deux pays opposés, était que tous deux comptaient parmi les hommes au pouvoir un grand nombre de francs-maçons. Mais ni l'idéal d'amour universel, ni celui de paix et de progrès, n'ont été au-dessus de l'intérêt national. Le Grand Orient d'Italie n'est pas sorti indemne de l'opération et s'est trouvé divisé quant à la position à adopter, pour ou contre la déclaration de guerre, malgré l'affirmation du grand maître Ettore Ferrari qui soutenait que tous les maçons italiens avaient approuvé la décision de leur gouvernement[71]. Réfutant la presse italienne qui accusait le Grand Orient d'Italie d'être opposé à la campagne de Libye, E. Ferrari disait :

> On ne peut concevoir comment la maçonnerie qui avant d'être internationale est nationale, et qui atteint à l'universel à travers le concept de patrie unique, comment pourrait-elle être opposée à une opération que la majorité du pays a trouvée nécessaire par la voix de ses représentants légitimes[72].

70) Sur cet épisode de l'histoire des relations italo-turques, voir Hale Şıvgın, *Trablusgarp savaşı ve 1911-1912 Türk-İtalyan ilişkileri* (La guerre de Tripoli et les relations italo-turques en 1911-1912), Atatürk Araştırma Merkezi Y., Ankara, 1989 ; Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de siyasal partiler, op. cit.*, III, Ittihat ve Terakki, 1989, pp. 437-458 ; Paul Dumont et François Georgeon, "La mort d'un Empire (1908-1923)", dans *Histoire de l'Empire ottoman, op. cit.*, pp. 600-604.

71) "Italia, Turchia e massoneria", *R.M.*, 13-14, 15-30 settembre 1911, pp. 326-328 ; 15-16, 15-30 ottobre 1911, pp. 382-384.

72) Cité par Aldo Alessandro Mola. *Storia della Massoneria dall'Unita alla Repubblica, op. cit.*, pp. 291-292.

Est-il possible de trouver attitude moins maçonnique ? L'intervention de l'Italie fut condamnée par un grand nombre d'obédiences maçonniques européennes, française, allemande et belge[73]. L'une des rares initiatives maçonniques italienne avait été d'établir une correspondance avec la loge "Macedonia risorta" de Salonique pour exhorter les frères "à intervenir en faveur d'une solution qui sauverait le prestige et la dignité de la Turquie". En sorte, les maçons italiens avouaient qu'ils ne pouvaient aller contre la décision de leur Etat sans trahir, mais que l'œuvre civilisatrice en Libye n'en avait pas moins une dimension humaine ; "cette solution, concluait-on, serait conforme aux intérêts italiens comme aux aspirations humanitaires de l'ordre"[74]. Les maçons ont été constamment présents dans les tractations qui ont préludé à la paix, non plus en tant que représentants des obédiences maçonniques, mais comme émissaires de leurs gouvernements. On ne doutera pas un instant que le gouvernement turc ait choisi ses représentants en connaissance de cause. Ce sont, en effet, deux maçons, Emmanuel Carasso et Edoardo Denari, qui ont été chargés d'acccompagner à Rome les délégués turcs qui devaient y signer les accords de paix. Le deuxième personnage, Edoardo Denari (1874-1954), un italien qui avait choisi de s'installer en Turquie, connaissait bien les milieux d'affaires des deux pays et surtout les réseaux maçonniques. A Rome, les deux agents turcs ont eu à traiter avec deux autres francs-maçons italiens bien connus, Giovanni Giolitti, le président du conseil, et Marchese di S. Giuliano, le ministre des affaires étrangères[75]. Plus tard, le gouvernement ottoman a encore fait appel aux services de Edoardo Denari qui fut secrètement envoyé par Enver Paşa, en 1914, en Cyrénaïque, dans le but de réconcilier avec l'Italie les tribus senoussi que, quelques années auparavant, ce même Enver avait exitées contre l'envahisseur latin[76].

En dépit du succès incontestable qu'elle a remporté, surtout dans les premières années du deuxième régime constitutionnel, la franc-maçonne-

73) En réponse au Grand Orient de Belgique qui invitait, en décembre 1911, les maçons italiens à se mettre en relations avec les maçons turcs pour collaborer au règlement du conflit (*R.M.*, 1-2, 15-30 jan. 1912, pp. 40-41), Ettore Ferrari avait répondu, ce qui montre bien que l'obédience n'avait pas le choix, qu'il n'était pas possible aux maçons italiens de conduire une initiative qui pourrait être considérée comme une trahison et une atteinte aux intérêts et au prestige de la Nation ; *id.*, pp. 41-42. Voir aussi *R.M.*, 3-4, 15-30 feb. 1912, p. 131, 136.

74) Aldo Alessandro Mola, *Storia della Massoneria dall'Unita alla Repubblica, op. cit.*, p. 293.

75) Adelia Rispoli Sturni, "La figura di Edoardo Denari nei rapporti tra Italia e Turchia", dans *Atti del simposio di richerche e di studi per un sviluppo scientifico dei rapporti italo-turchi*, (a cura di A. Giuffre), Ankara-Istanbul 9-14 ottobre 1980, Università di Cagliari, Instituto di Studi Africani e Orientali, Milano, s.d., pp. 149-154. Sur la médiation maçonnique dans l'affaire de Libye, voir aussi Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de siyasal partiler, op. cit.*, III, İttihat ve Terakki, 1989, p. 453, qui cite un article de O. Koloğlu que nous n'avons pu consulter: "Une démarche pour régler l'affaire de Libye par paiement en 1911 et la connection maçonnique" et O. Koloğlu, *İttihadçılar ve masonlar, op. cit.*, pp. 278-292.

76) Adelia Rispoli Sturni, "La figura di Edoardo Denari nei rapporti tra Italia e Turchia", art. cit., p. 151.

rie ne s'est pas moins créée de redoutables ennemis. Ces derniers n'étaient pas issus essentiellement, comme on pourrait le penser, des milieux qui lui étaient traditionnellement opposés, comme celui des docteurs de la religion. Au contraire, de nombreux jeunes turcs ont jugé sévèrement la maçonnerie à travers la politique du Comité. On sait que le mouvement jeune-turc avait représenté, avant 1908, une union *contre* quelque chose plutôt qu'une entente autour de certains principes précis. Dans ce contexte, la franc-maçonnerie était devenue un instrument entre les mains de ceux qui, dans cette mouvance, se sentaient proches de l'esprit de l'ordre. Toute la période constitutionnelle a été le théâtre des querelles politiques que se sont livrées les différentes factions politiques. Le groupe des jeunes turcs qui se trouvait au pouvoir, démocrate au départ, a très vite eu recours aux manipulations électorales, aux intimidations, à l'assassinat politique, enfin, en 1913, au coup d'Etat (*Bâb-i Alî baskını*), et à la politique autoritaire. Cela explique, en partie, la virulence des critiques qui ont pris pour cible la franc-maçonnerie, accusée de gouverner de manière occulte derrière le Comité. Emmanuel Carasso, qui était certainement au courant des décisions de l'obédience en raison des liens intimes qu'il entretenait avec le grand maître Tal'at Paşa, était bien conscient du discrédit qui frappait l'ordre, et il a avoué, en 1913, "que personne ne sait maintenant où se dirige la franc-maçonnerie"[77]. Les adversaires du pouvoir en place affirmaient également que l'Etat maçonnique faisait le jeu du sionisme, et cela, depuis que les loges de Salonique, supposées être sous sa coupe, avaient fourni un contingent important de maçons au Gouvernement. De 1913 à 1918, Enver Paşa, Cemâl Paşa et Tal'at Paşa ont dirigé l'Empire comme de véritables tyrans et seule la défaite turque auprès des forces de l'axe, en 1918, a mis fin à leur dictature. Il n'est pas dans nos intentions de commenter dans le détail les nombreuses implications politiques de la franc-maçonnerie à cette époque, car cela rallongerait démesurément notre propos et nous écarterait du but que nous sommes fixé ; sa présence en tant que forme de sociabilité importée et de vecteur de la modernité en milieu islamique. On ne sera pas cependant sans s'arrêter sur certains points qui ont une incidence directe sur l'étude finale que nous consacrerons aux idéologies maçonniques en terre d'islam.

La franc-maçonnerie a été attaquée dès la proclamation de la constitution de 1908. Le livre de Yûsuf Fehmî, *La révolution ottomane*, publié en 1911, peut être considéré comme l'un des réquisitoires les plus brûlants dirigés contre elle, contre les Jeunes Turcs au pouvoir et même contre leurs opposants regroupés dans le parti dit de l'Entente Libérale (*Hürriyet ve İtilâf*). L'auteur écrivait :

77) Alberto (?) Carasso, "La massoneria in Turchia", art. cit., p. 450.

Malgré ma profonde aversion pour le pouvoir occulte du comité Union et Progrès, je me suis tu, je l'ai même soutenu, dans l'espoir que le patriotisme de certains de ses membres réagirait, réformerait cette manière mystérieuse de gouverner du comité. Et, enfin, qu'on ferait une épuration des éléments mauvais de l'Union et Progrès. C'était de ma part un espoir chimérique. Les congrégations religieuses étrangères sont perturbatrices, dangereuses pour la Turquie, c'est vrai, mais les associations secrètes, athées et maçonniques, le sont encore plus [...] Ainsi quelle différence y a-t-il entre les procédés de la camarilla du sultan déchu et le comité Union et Progrès ? Aucune, sauf l'hypocrisie des francs-maçons du comité, qui se couvrent d'apparences constitutionnelles, qui ne dupent personne. Heureusement pour la Turquie, il y a encore des officiers qui n'ont jamais franchi, le bandeau aux yeux, les salles des clubs Union et Progrès pour jurer sur un revolver...[78].

De même, on a accusé ceux qui se disaient maçons d'avoir trahi les principes de l'ordre et d'en faire un commerce politique. Derrière cette attaque, ce n'est donc pas la franc-maçonnerie idéale qui serait visée. L'auteur de ce grief expliquait que la maçonnerie qui veut s'installer dans l'Empire n'était pas sérieuse et que son plus grand défaut était de se mêler de politique alors que cela était contraire aux principes de l'ordre. Il a ajouté que ceux qui deviennent francs-maçons en Turquie agissent ainsi par intérêt et non à la suite de convictions philosophiques. "Parce que nous avons porté atteinte aux principes de cette institution, écrit-il, nous n'avons pas la confiance des Européens"[79]. La lutte contre la franc-maçonnerie a été aussi, pour une bonne part, orchestrée par les religieux. Mecdî Tolun, député de Balikesir, écrivain mystique et soufi, assisté du *melâmî* Sâdık Bey, avait fait inclure une clause dirigée contre les sociétés secrètes dans le programme du groupe parlementaire islamique du *hizb-i cedîd* à l'assemblée nationale. Parmi les articles qui constituaient ce programme, on lit, en effet, certains points qui avaient trait à la défense de la religion islamique et à la lutte contre les sociétés secrètes, d'autres faisaient un bon accueil au savoir occidental[80]. Selon le sixième point, l'objectif du *hizb-i cedîd* était de défendre la morale et l'ensemble des coutumes religieuses et nationales, mais aussi de tirer profit de la science et de la civilisation occidentale pour apporter le bien-être au pays. Ailleurs, Mecdî Tolun a précisé que ce n'était pas la morale, ni les coutumes occidentales qu'il fallait importer, mais les connaissances[81]. Şehbender-zâde, l'un des plus redoutables adversaires de l'ordre maçonnique, s'exprimait dans le même sens et il classait juste-

78) Yousouf Fehmi, *La révolution ottomane*, V. Giard et E. Brière, Paris, 1911, p. 151, 174.

79) O. Koloğlu, *İttihadçılar ve masonlar*, *op. cit.*, pp. 316-317.

80) O. Ergin, *Balikesirli Abdülaziz Mecdi Tolun hayatı ve şahsiyeti*, *op. cit.*, pp. 97 *sq.* La liste des points du *hizb-i cedîd* a été publiée par Tarik Zafer Tunaya ; *Türkiye'de siyasal partiler*, *op. cit.*, I, pp. 100-103.

81) *bize Avrupadan âdab getirmeyiniz, malûmat getiriniz* ; O. Ergin, *Balikesirli Abdülaziz Mecdi Tolun hayatı ve şahsiyeti*, *op. cit.*, p. 106.

ment l'ordre au nombre des emprunts faits à l'Occident qui s'avéraient nuisibles au pays[82]. Celui-ci avait été l'un des premiers islamistes à alerter l'opinion public sur l'"influence funeste" (*tesirât-i maş'ûme*) de cette société sur l'Empire ottoman. Il a écrit dans son journal islamique *Hikmet* que "parmi ceux qui s'étaient affiliés à cette société, certains avaient été trompés, d'autres forcés", et que la franc-maçonnerie "ne se composait que d'un petit troupeau d'ignorants et d'imprudents et de cinq ou dix profiteurs qui n'avaient aucun lien avec l'islam"[83]. C'était le dixième point du *hizb-i cedîd* qui était dirigé contre les pouvoirs occultes politiques. Il prévoyait l'interdiction de toutes les actions du Comité qui auraient été établies conformément à des desseins secrets et particuliers (*makasid-i hafiyye-i mahsûse*). Ce point était dirigé, de l'avis d'Osman Ergin, contre la franc-maçonnerie. C'est la raison pour laquelle, Mecdî Tolun avait été traité de bigot et de fanatique par les autres unionistes qui prenaient plaisir à raconter l'histoire suivante pour expliquer sa haine de la franc-maçonnerie et les raisons qui étaient à l'origine de la rédaction de ce dixième point du projet du *hizb-i cedîd*. Cette histoire a pour thème un entretien entre Mecdî Tolun et le drogman de l'ambassade anglaise, Fritzgerald, un espion et un franc-maçon notoire. Ce dernier aurait avoué à Mecdî Tolun que tout le monde serait bientôt franc-maçon, que Tal'at Paşa était secrètement engagé dans cette voie et qu'un maçon "en turban", c'est-à-dire un religieux, Mûsâ Kâzım, avait été élevé à la dignité de *şeyhülislâm*, premier représentant de l'islam dans tout l'Empire, et pourrait accorder, un de ces jours, à l'aide d'un décret officiel (*fetva*), une reconnaissance officielle de la franc-maçonnerie. L'anglais aurait encouragé Mecdî Tolun, s'il doutait de ses propos, à aller se rendre compte par lui-même de la véracité de ses dires auprès de Mûsâ Kâzım en personne et, pour ce faire, il lui aurait même enseigné un des signes secrets de reconnaissance des maçons (le signe de main). Mecdî qui ne prenait pas cette histoire au sérieux se serait rendu néanmoins auprès du *şeyhülislam* et lui aurait fait le signe. Aussitôt, le chef de l'islam lui aurait dit : "Eh mon frère, toi aussi, tu es parmi nous !" Mecdî Tolun aurait alors craché au visage de Mûsâ Kâzım et, pour se venger des unionistes francs-maçons, aurait créé le *hizb-i cedîd*. Osman Ergin nie toute réalité à cette histoire et note qu'une solide amitié avait toujours lié Mûsâ Kâzım et Mecdî Tolun[84].

Les religieux étaient toujours restés très attentifs aux manigances des maçons et la nouvelle d'une réunion en vue de la création du Grand Orient

82) "Masonluğun mudafa'âsı ve bizim mutâla'mız" (La défense de la maçonnerie et notre opinion", *Hikmet*, 62, 1911, p. 2.

83) *Müslümanlıkla alâkası olmayan beş on menfa'at-perest ve küçük bir câhil ve gâfil sürüsünden ibâretir*; "Farmâsûnlar ve maksad ve mezhebleri" (Les francs-maçons, leur objectifs, leurs doctrines), *Hikmet*, 58, 26 *cemâziyülevvel* 1329/1911, p. 2. Voir aussi "Masonluğun mudafa'âsı ve bizim mutâla'mız", art. cit., pp. 2-4.

84) O. Ergin, *Balikesirli Abdülaziz Mecdi Tolun hayatı ve şahsiyeti*, *op. cit.*, pp. 97-98.

Ottoman, en 1909, réunion dans laquelle les islamistes voyaient, en quelque sorte, la veillée d'armes de la maçonnerie turque, a été immédiatement publiée dans leurs journeaux, *Beyân ül-Hakk*[85] et *Volkan*[86], pour mettre en garde les fidèles. On peut considérer que les critiques émanant des religieux et des autres adversaires de l'ordre ont été de deux types ; purement politiques d'abord, lorsqu'elle visaient le Comité derrière la franc-maçonnerie, et c'est à ce premier groupe que nous nous intéresserons ici. Le deuxième type de critiques, sur lequel nous reviendrons en fin de chapitre, comprend celles qui touchaient à l'essence de l'ordre, à ce que la franc-maçonnerie *était* et non à ce qu'elle pouvait *représenter* à un moment précis de l'histoire ottomane.

Au cours du premier congrès de Union et Progrès, à Salonique en 1909, le *melâmî* Sâdık Bey (Mihalay), avait émis le vœu que le Comité devait prendre la forme d'un parti et rompre ses liens avec la franc-maçonnerie et le sionisme. Mais cette proposition a été vivement combattue par le Dr Nâzım, extérieur à l'ordre, qui, en guise de réponse, traça un portrait idéal de la maçonnerie, niant la thèse du rapprochement maçonnerie / sionisme. La franc-maçonnerie est une institution internationale, disait-il, qui se tient loin de la politique et interdit d'aborder les thèmes religieux dans ses loges; elle regarde toutes les religions comme étant sacrées et considère tous les états dignes de respect[87]. L'ordre représentait toujours dans l'esprit de ce congrès de Union et Progrès le fidèle allié des combattants de la liberté[88]. Mais quelques années plus tard, au congrès de 1911, fut ajoutée au règlement général une clause indiquant que tout membre lié à une société secrète serait expulsé du Comité. C'est, sans aucun doute, la franc-maçonnerie qui était visée. Le *hizb-i cedîd* avait eu gain de cause, mais les maçons qui se trouvaient à la tête du gouvernement ne s'en soucièrent guère[89]. L'Etat maçonnique devait se maintenir jusqu'en 1918.

Les critiques de la franc-maçonnerie turque émanaient aussi de l'Europe. A la suite de la guerre de Libye, en 1913, la maçonnerie italienne a, par l'intermédiaire de son organe officiel, la *Rivista massonica*, dénoncé le despotisme de la côterie jeune-turque installée au pouvoir et sa trahison à l'égard de l'idéal maçonnique qui avait été le sien en 1908. On décèlera sans peine derrière cette position italienne la volonté de justifier la nécessité d'une opération militaire menée en Afrique contre un Etat autoritaire, et que plus rien de réellement maçonnique n'inspirait :

85) 20 kanûn-i sânî 1324 / 1909, p. 435.

86) 5 şubat 1909, 36, p. 168 (réédition en caractères latins, *Volkan gazetesi. 11 aralık 1908 - 20 nisan 1909*, *op. cit.*, 1992.

87) Cité par Orhan Koloğlu. *İttihadçılar ve masonlar, op. cit.*, pp. 175, 181.

88) Pour plus de détails sur ce point, voir *id.*, pp. 175-187.

89) *id.*, pp. 297.

> Il ne faut pas oublier que l'action des Jeunes Turcs comme parti politique ne correspond pas aux principes partagés par leur magnifique mouvement au début. Beaucoup parmi eux étaient maçons, lesquels n'avaient peut-être pas assez d'influence pour s'opposer aux attitudes et aux faits qui n'ont pas brillé de la meilleure lumière sur certains épisodes de la révolution ottomane. Et maintenant, on peut espérer que la maçonnerie se réorganisera dans tout l'Empire et développera une action régulière pour assurer le triomphe des principes de liberté et de civilisation dont elle doit s'inspirer à tout moment et en tout pays[90].

Les critiques anglaises étaient les plus acerbes pour de nombreuses raisons, d'abord politiques, car l'Angleterre suivait depuis les années 1880 une politique anti-ottomane, maçonnique ensuite, car les Jeunes Turcs avaient opté pour le camp de la franc-maçonnerie latine. Le meilleur exemple est le rapport envoyé au Foreign Office, en 1910, par Sir G. Lowther, ambassadeur anglais à Istanbul[91]. Celui-ci avait été conseillé par son drogman en chef, Fritzmaurice, un franc-maçon. En substance, le rapport insinuait que la politique des Jeunes Turcs était pire que celle d'Abdülhamîd II et faisait le jeu du sionisme ; on y parlait du "Comité juif de Union et Progrès". Y étaient dénoncés le réseau judéo-maçonnique méditerranéen et le rôle occulte joué par les maçons italiens d'origine juive, comme Emmanuel Carasso. Elie Kedourie a bien montré que le rapport avait été écrit à des fins de propagande et servait la politique anglaise qui cherchait à accélérer la chute du Comité. En particulier, la thèse du complot judéo-maçonnique devait recevoir un développement spectaculaire, comme on peut le constater dans la presse britannique lorsqu'elle se déchaînait contre le gouvernement turc[92]. Le rapport dénonçait également la franc-maçonnerie turque, "différente de celle d'Angleterre et d'Amérique", en ce qu'elle est en grande partie secrète et politique. Le lien est très vite établie entre celle-ci et les maçonneries latines, surtout la française :

> Le gouvernement invisible de Turquie est ainsi le Grand Orient avec Tal'at Bey pour grand maître. Eugène Tavernier, dans son article du numéro d'avril de la revue *Dix-neuvième siècle*, décrit la République française comme "fille du Grand Orient". Le même épithète pourrait peut-être être appliqué au Comité ottoman de l'Union et Pro-

90) Note de la rédaction de la *Rivista massonica* en annexe à l'article de Alberto (?) Carasso, "La massoneria in Turchia", art. cit., p. 450. Voir aussi les critiques de E. C. Tedeschi (*Nella giovane Turchia*, Roma, 1911), résumées par Orhan Koloğlu, *İttihadçılar ve masonlar*, *op. cit.*, pp. 283-284.

91) Le document a été publié avec des commentaires par Elie Kedourie ; "Young Turks, Freemasons and Jews", *M.E.R.*, vol. 7, 1, january 1971, pp. 89-104. Voir les nombreuses pages que consacre O. Koloğlu à l'analyse de ce rapport : *İttihadçılar ve masonlar, op. cit.*, pp. 196-215.

92) Elie Kedourie remarque que l'article "Notes on Freemasonry in Turkey under the New Regime (1908-1914)" (*Arab Bulletin*, 26 sept. 1916) avait été très inspiré par le rapport de Lowther dans sa dénonciation du péril judéo-maçonnique ; "Young Turks, Freemasons and Jews", art. cit., p. 93.

> grès [...] Comme les républicains et les francs-maçons français, ils ont fréquemment sur les lèvres les mots "réaction" et "clérical". Leur première tentation n'est pas de modifier et de moderniser la sainte loi de Mahomet, mais de l'affaiblir puis de la briser...[93]

Qui plus est, l'auteur du rapport a émis des vœux pour que les obédiences maçonniques anglaise et écossaise ne reconnaissent en aucune façon le Grand Orient Ottoman. Déjà, dit-il, les loges anglaises d'Istanbul ont fermé leurs portes aux maçons turcs et même aux puissants Tal'at Paşa et Câvid Bey. Mais ce sont principalement les intrigues ottomanes en Egypte qui énervent les britanniques. G. Lowther avoue, dans les premières lignes du rapport, que son enquête sur la franc-maçonnerie turque a été motivée par la nouvelle de la nomination comme représentant du Grand Orient Ottoman en Egypte de Muhammad Ferîd (1868-1919), le chef du parti anti-anglais (*al-hizb al-watanî*). De même, les Britanniques n'étaient pas sans ignorer que des loges ottomanes avaient été fondées au Caire et à Alexandrie, et que c'était un égyptien qui avait été nommé à la direction du Suprême Conseil Ottoman. La *Revue du monde musulman* a résumé, dans un numéro de 1910, certaines pages du *Times* affirmant que "c'était la maçonnerie qui resserrait en ce moment le lien des fréquentes visites qu'échangent, entre Stamboul et l'Egypte, divers membres du parti national et certains tenants d'Union et Progrès", mais surtout, "le *Times* s'indigne que le Grand Orient Turc, en cherchant à s'annexer les maçons du Caire, y ait choisi pour délégué Mohammed Ferid Bey...". La revue orientaliste française conclut fort ironiquement : "La maçonnerie de Stamboul n'a donc pas saisi la perche que lui tendait l'Ecossisme de Londre, et a préféré affirmer, une fois de plus, l'indépendance de l'Orient..., même en matière de Grand Orient"[94].

La thèse du complot judéo-maçonnique, que tout concourait à rendre plausible, a été constamment mise en avant par les islamistes. La naissance du Comité dans une ville à moitié juive, la présence de loges comprenant une majorité de juifs et de *dönme*, le pouvoir des francs-maçons juifs ou "crypto-juifs" dans le gouvernement jeune-turc, tout inclinait à penser effectivement que le sionisme allait pouvoir agir sur l'Empire et favoriser l'octroi aux colons juifs de terres en Palestine, et pourquoi pas la création d'un Etat juif. Plusieurs auteurs ont alimenté cette thèse, jouant sur la hantise du démembrement, comme l'article du *Mecmû'a-i Ebüzziyâ*, en 1911, sur la connection entre les loges italiennes de Salonique et le sionisme[95]. De nombreux historiens se sont interrogés sur cette question des relations

93) "Young Turks, Freemasons and Jews", art. cit., pp. 98-99.

94) "Rapports de la jeune Turquie et du nationalisme égyptien", *R.M.M.*, XII, 10, 1910, pp. 305-306.

95) Ebüzziyâ, "İtâlyân farmâson locaları ve Siyonizm" (Les loges maçonniques italiennes et le sionisme), *Mecmu'a-i Ebüzziyâ*, 121, 25 *zilkade* 1329/1911, pp. 129-134.

entre les Jeunes Turcs et le sionisme, et ont dénoncé l'exagération qui avait été faite. D'un côté, les Jeunes Turcs se méfiaient du sionisme car il pouvait entraîner la constitution d'un Etat qui aurait fait sécession de l'Empire. D'un autre côté, les juifs qui se trouvaient au Comité n'avaient pas tenté de modérer les mesures anti-sionistes de l'Union et Progrès et s'étaient même opposés au sionisme. Jacob Landau, dans une étude consacrée à ce problème, a pris trois exemples de juifs qui bénéficiaient d'un crédit important auprès du Comité ; le premier, Emmanuel Carasso, que nous connaissons bien, n'avait aucune sympathie pour le sionisme, mais il n'a pas agi contre lui ; le second, Moïse Cohen, maçon de Salonique, attiré par le sionisme dans un premier temps, s'en est écarté ensuite, craignant pour l'unité de l'Empire ; le troisième, Haïm Nahoum, grand rabbin de l'Empire, a combattu férocement le sionisme et a dénoncé les dangers qu'il représentait pour la Turquie[96].

La défaite de la Turquie auprès de l'Allemagne en 1918 a provoqué la chute du gouvernement jeune-turc et conduit les dirigeants à prendre la fuite à l'étranger. Parmi ceux-là, deux étaient des maçons, et pas des moindres, puisque nous trouvons Tal'at Paşa. C'est le parti de l'Entente libérale qui s'est retrouvé au pouvoir à partir de 1918 avec pour rude tâche de devoir composer avec les armées d'occupation. La grande maîtrise du Grand Orient Ottoman restait toujours entre les mains des politiques puisqu'elle fut occupée jusqu'en 1921 par Rızâ Tevfik, qui avait été député d'Edirne en 1909 et plusieurs fois ministre entre 1919 et 1920. Ce dernier avait cru avec passion à la révolution de 1908, et c'est avec le même enthousiasme qu'il se dressa, à partir de 1911, contre la camarilla au pouvoir. On verra, dans le chapitre consacré à la vie de cet homme, qui était avant tout un intellectuel et un homme de lettres, que le Comité l'avait traité avec dureté, allant même jusqu'à l'emprisonner. A partir de 1918, la chasse aux sorcières dirigée contre les anciens jeunes turcs s'était poursuivie jusque dans les loges maçonniques. Rızâ Tevfik n'était pas un tendre et sa conception de la fraternité et de la solidarité maçonnique avait des limites. En 1911, il n'avait pas hésité à dénoncer publiquement l'identité maçonnique de l'un de ses collègues de loge, alors haut responsable des affaires religieuses, le *şeyhülislâm* Mûsâ Kâzım. Ce dernier se trouva contraint de démissionner à l'issue d'un énorme scandale où les islamistes découvrirent avec effroi que l'un des leurs, et même le plus haut d'entre eux, s'était fourvoyé avec les maçons. Mûsâ Kâzım n'en restait pas moins un pur islamiste et son entrée

96) "Les Jeunes Turcs et le sionisme : une reconsidération", dans *Première rencontre internationale sur l'Empire ottoman et la Turquie moderne..., op. cit.*, pp. 385-395. Voir aussi Mim Kemal Öke, "Young Turks. Freemasons. Jews and the Question of Zionism in the Ottoman Empire", dans *IIIrd Congress on the Social and Economic History of Turkey. Princeton University 24-26 August 1983*, (eds. H. W. Lowry and R. S. Hattox), The Isis Press, Istanbul-Washington-Paris, 1990, pp. 29-46.

en franc-maçonnerie n'avait obéi qu'à des intérêts politiques[97]. En 1918, commença donc, orchestrée par Rızâ Tevfîk, une campagne d'épuration de la franc-maçonnerie ottomane au cours de laquelle de nombreux maçons unionistes furent expulsés de l'ordre et où l'on publia des listes de membres. On est même allé jusqu'à faire des descentes dans des loges pour saisir leurs archives. L'historien Kemalettin Apak, qui a été grand maître de la Grande Loge de Turquie en 1955, a critiqué d'une manière ferme l'attitude de Rızâ Tevfîk, lui reprochant de n'avoir pas su laver son linge sale en famille et d'avoir fait entrer la politique en franc-maçonnerie, comme on ne l'avait jamais vu auparavant[98]. Qu'est-ce qui avait poussé cet intellectuel à agir ainsi ? La vengeance envers ses tortionnaires d'hier ou une fidélité idéaliste à la maçonnerie qui voulait que soient éliminés les félons qui avaient trahi ses principes ?

Après le départ de Rızâ Tevfîk de la présidence de l'obédience turque, on parla moins de la franc-maçonnerie, mais celle-ci était toujours présente. Elle a traversé tous les événements qui ont changé le visage de l'Empire et donné naissance à la Turquie moderne en 1923[99]. Mais elle a connu l'interdiction dans la Turquie d'Atatürk en 1935, avant d'être de nouveau autorisée en 1948[100]. La franc-maçonnerie française a disparu du pays en 1935 avec le rattachement de la loge "Renaissance" du Grand Orient de France au Grand Orient de Turquie[101]. De même, la vieille loge anglaise "Oriental", fondée en 1856, a été dissoute en 1949[102]. C'était la fin d'une vieille "tradition confrérique occidentale" dont les turcs avaient hérité un esprit et des conduites ; dès lors la franc-maçonnerie turque devait poursuivre son chemin seule.

**Un regard sur la franc-maçonnerie dans d'autres zones de l'Orient islamique dans le premier quart du XX^e siècle**

Durant toute la période jeune-turque les relations entre les franc-maçonneries égyptienne et ottomane ont été intenses. Nous avons parlé ci-dessus de la participation de la maçonnerie égyptienne à la création du

97) T. Zarcone, "Soufisme et franc-maçonnerie à la fin de l'Empire ottoman : l'exemple du *şeyhülislâm* Mûsâ Kâzım Efendi" (1850-1920)", *A.M.*, II, 1991, Paris, pp. 201-211 ; O. Koloğlu, *İttihadçılar ve masonlar*, *op. cit.*, pp. 313-322.

98) *Ana çizgilerile Türkiyedeki masonluk tarihi*, *op. cit.*, pp. 78-79.

99) Sur le rôle de la maçonnerie française pendant la guerre d'indépendance, voir Paul Dumont, "La franc-maçonnerie d'obédience française et la lutte d'indépendance turque", *Cahiers du Groupe d'Etudes sur la Turquie Contemporaine*, 1, hiver 1984-1985, pp. 38-57.

100) Sur l'histoire de l'ordre en Turquie de 1923 jusqu'à nos jours, voir *La chaîne d'union*, 4, janvier 1950-51 ; Fikret Çeltikçi, *Hür masonluk tarihinden notlar*, *op. cit.*, et, du même, "Türkiye'de masonluk gelişmelerinde üniteler" (Les unités dans le développement de la maçonnerie en Turquie), *M.S.*, 35, 1980, pp. 9-20 ; Jacob M. Landau, "Farmâsûniyya", *E.I.*$^2$, supplément 5-6, pp. 295-296.

101) *Büyük Şark*, 18, 1935, pp. 3-12.

102) *Masonic Year Book - Historical Supplement*, *op. cit.*

Grand Orient Ottoman et de la constitution de loges turques en Egypte. Les Britanniques craignaient que la "tempête constitutionnelle" se propagât dans les zones musulmanes sous leur contrôle, en particulier en Egypte et aux Indes, et c'est une des raisons pour lesquelles ils ont intrigué contre le nouveau gouvernement d'Istanbul. Alors que les nationalistes égyptiens multipliaient les contacts avec les Jeunes Turcs, la presse égyptienne pro-anglaise attaquait les unionistes. Certaines différences opposaient certes les libéraux des deux pays comme l'a écrit, au début de l'ère constitutionnelle, un journaliste français. Ce dernier voyait les Jeunes Turcs enthousiastes, réformistes, progressistes, athées ou croyants éclairés, dont la source d'inspiration était Paris, alors que les "Jeunes Egyptiens" lui apparaissaient conservateurs, religieux, fanatiques et regardant du côté de al-Azhar (l'université religieuse du Caire)[103]. Pensait-il à Muhammad Farîd, le représentant du Grand Orient Ottoman en Egypte, qui était venu à Istanbul, en 1909, à la tête d'une délégation de nationalistes égyptiens pour rencontrer Ahmed Rızâ et d'autres hauts personnages du gouvernement turc? Celui-ci s'était tourné ensuite, dans les années 1912, vers le panislamisme et avait animé pendant quelques années les cercles d'exilés nationalistes égyptiens à Istanbul et en Europe[104]. La situation interne de la franc-maçonnerie égyptienne dans les premières décennies du XX[e] siècle demeure assez complexe. Plusieurs obédiences ont été en concurrence et l'ordre s'est vu, comme en Turquie, accusé de faire de la politique[105]. Il est clair qu'une étude approfondie de son histoire, dont nous n'avons brossé que quelques grands moments en nous attachant plus particulièrement à ses relations avec l'Empire ottoman, reste encore à faire[106].

Un épisode qui mérite d'être mentionné, parce qu'il a associé des nationalistes turcs et égyptiens à Damas, est celui de la société secrète *Hilâl-i osmâniyye*, fondée en 1910, et dont les objectifs était de faire retourner dans l'Empire l'Algérie, la Tunisie et l'Egypte. La présence d'au moins deux francs-maçons de haut niveau parmi ses cadres — Prince Azîz et Joseph Sakakini — peut nous faire penser que les obédiences turque et égyptienne

103) Cité par O. Koloğlu, *İttihadçılar ve masonlar, op. cit.*, pp. 113, 170-171, 198.

104) Jacob M. Landau, *The Politics of Pan-Islam. Ideology and Organisation, op. cit.*, pp. 130-131.

105) F. D. Stevenson Drane, "Freemasonry in Egypt (part I)", art. cit., pp. 212-213.

106) A ce sujet, on apprendrait sûrement beaucoup de choses en dépouillant d'une manière systématique les revues maçonniques égyptiennes. D'abord, la revue *Al-Latâ'if*, publiée entre 1885 et 1895, par un maçon libanais connu, Shâhîn Makâriûs (voir Byron D. Cannon, "Nineteenth-Century Arabic Writtings on Women and Society: the Interim Role of the Masonic Press in Cairo - (*Al-Latâ'if*, 1885-1895)", *International Journal of Middle East Studies*, 17, 1985, pp. 463-484) ; ensuite, la revue maçonnique syrienne — puis égyptienne, à partir des années 1880-83 — *al-Muqtataf* qui a traité des relations entre les obédiences ottomane et égyptienne, de l'Union et Progrès, comme des rapports maçonnerie / islam (fin XIX[e] siècle - premier quart du XX[e]) ; voir la présentation qu'en a faite Sa'îd Abû Ziyâ, "Al-afkâr al-masûniyya fî majallat il-Muqtataf". *Arab Historical Review for Ottoman Studies*, (Tunis), 1-2, janvier 1990, pp. 9-19.

n'étaient pas sans savoir ce qui se tramait dans ces régions, d'autant que plusieurs succursales de cette société avaient été établies dans des villes où l'on verra apparaître des loges maçonniques ottomanes très florissantes[107].

Istanbul se trouvait, comme nous l'avons écrit dans le chapitre précédent, sur la route de l'Iran. Elle était l'un des points de passage obligatoire pour les hommes et pour les idées. Il n'est pas étonnant qu'en Iran aussi où, contrairement à l'Empire ottoman, les idées libérales sont arrivées relativement tard, à travers la Turquie, ce soit la franc-maçonnerie qui les ait accompagnées. Sa réputation avait précédé sa venue effective puisqu'elle était vue, en 1843, comme "la quintessence du septicisme, de l'infidélité et de l'athéisme"[108]. Après plusieurs décennies de lutte à l'intérieur du pays et depuis l'étranger, un régime constitutionnel avait vu finalement le jour en Iran, à partir des années 1905-06. Or la première et la plus prestigieuse loge maçonnique de ce pays a justement été constituée en 1907 par le Grand Orient de France. Le "Réveil de l'Iran" rassemblait quelques français, mais avait "donné la lumière" à plus d'une centaine de personnalités iraniennes. Il s'agissait en grande partie de fonctionnaires de l'administration, des ministères et des ambassades parmi lesquels de nombreux députés, des ministres et des politiciens. Les médecins et les professeurs étaient également en nombre non négligeable[109]. On peut avoir l'impression de voir se constituer en Iran, à l'aube du XX$^{e}$ siècle, l'équivalent de la loge ottomane de "L'Union d'Orient" qui avait regroupé dans les années glorieuses du *Tanzîmât* la fine fleur du réformisme turc. Il y avait une différence, toutefois, c'est que beaucoup de persans membres du "Réveil de l'Iran", généralement des diplomates, avaient connu la franc-maçonnerie à l'extérieur du pays dans des loges française, turque et libanaise, qui avaient constitué un véritable réseau s'étendant sur l'Europe et le Moyen-Orient, et comme une franc-maçonnerie iranienne dans l'exil. Nous pensons, en particulier, à la loge "La clémente amitié" de Paris qui avait pour tradition de recevoir les Iraniens, aux loges turques d'Istanbul et à la loge "Le Liban" de Beyrouth[110]. Il faut admettre aussi que l'ordre a influencé, à travers les organisations

107) Les renseignements sur la *Hilâl-i osmâniyye* proviennent d'un rapport du consulat de France, à Damas, daté du 6 août 1910 ; cf. O. Koloğlu, *İttihadçılar ve masonlar, op. cit.*, pp. 215-216.

108) H. Algar, "An introduction of the History of Freemasonry in Iran", art. cit., p. 279

109) Sur cette loge, voir Paul Sabatiennes, "Pour une histoire de la première loge maçonnique en Iran", art. cit., pp. 414-442 ; Chahroh Vaziri, "Quelques indications sur le rôle des associations et loges maçonniques d'inspiration française dans la propagation des idées de la révolution française en Iran. Le cas de la loge Le réveil de l'Iran", *Cahiers d'études sur la méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, La Révolution française, la Turquie et l'Iran, 12, 1991, pp. 141-149 ; Abdolhâdi Hâyri, *Târikh-e jonbeshhâ ve tekâpuhâ-ye farâmâsungari dar keshvarhâ-ye eslâmi, op. cit.*, pp. 51-52.

110) D'après les tableaux de la loge et plusieurs demandes d'affiliations rédigées entre 1907 et 1914 ; dossier "Réveil de l'Iran", archives du G.O.D.F.

jeunes-turques, le mouvement réformiste *jadīd* d'Asie centrale, particulièrement à Boukhara. Celui-ci fonctionnait en effet sur le modèle des sociétés secrètes occidentales[111]. Du reste, la franc-maçonnerie n'était pas inconnue au Turkestan puisqu'un des principaux intellectuels boukhariotes du XIX[e] siècle, Ahmed Dâniş (1827-1897), l'avait décrite comme un "moyen pour faire disparaître toutes les distinctions sociales"[112] et, en 1920, les Jeunes Turcs s'implantaient officiellement à Tashkent, en Ouzbekistan, avec la constitution d'une antenne du Comité Union et Progrès (*Orta Asya İttihâd ve Terakki Cemiyeti*) [113]. Le "Réveil de l'Iran" a connu, à peu de choses près, mais d'une manière plus dramatique, le destin de l'"Union d'Orient"; la suspension du régime constitutionnel iranien et la persécution des députés et des libéraux ont provoqué la fermeture de la loge. Plusieurs francs-maçons ont été exécutés pendant que d'autres s'exilaient à Istanbul et en Europe. Un an plus tard, la constitution était rétablie et l'on devait même voir apparaître, en 1919, la première loge maçonnique anglaise à Shiraz, directement importée des Indes ; "Light of Iran"[114]. Le rôle de relais joué par Istanbul, depuis le milieu du XIX[e] siècle, a été maintenu tout au long du premier quart du XX[e] siècle, époque-clé pour l'Iran et la Turquie. Beaucoup d'idées nouvelles, politiques, sociales et culturelles ont utilisé le canal des loges maçonniques. L'activité des diplomates persans surtout fut remarquable car c'était eux qui ramenaient un esprit nouveau d'Occident. On ne trouve guère un autre pays musulman qui puisse rivaliser avec la Perse au regard du nombre d'ambassadeurs, de consuls et d'agents diplomatiques francs-maçons. Encore une fois, c'est à Istanbul que cette activité avait été la plus fébrile[115].

111) Pour plus de détails, voir Hélène Carrère d'Encause, *Réformes et révolutions chez les Musulmans de l'Empire russe*, (1[ère] éd. 1966), Presse de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris, 1981, pp. 145-182.

112) D'après son *Navâdir ul-vaqâyi*, cité par Hamid Algar dans "An Introduction to the History of Freemasonry in Iran", art. cit., p. 279. Sur Ahmed Dâniş et les intellectuels *jadīd*, voir Serge A. Zenkovsky, *Panturkism and Islam in Russia*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1967, pp. 80-81 ; Hisao Komatsu, "The Evolution of Group Identity among Bukharan Intellectuals in 1911-1928: an Overview", *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko* (the Oriental Library), Tokyo, 47, 1989, pp. 115-144 ; Jiri Bečka, *Sadriddin Ayni. Father of Modern Tajik Culture*, Instituto Universitario Orientale, Seminario di Studi Asiatici, Napoli, 1980 ; Ferit Agi, "XIX. yüzyılda Tatar Türklerinde Cedidçilik (Milli yenileşme hareketi)" (Le Jadidisme chez les Turcs Tatars au XIX[e] siècle. Un mouvement du renouveau national), *Türk dünyası araştırmaları*, 57, aralık 1988, pp. 84-96. Sur le chapitre concernant la franc-maçonnerie dans les *Navâdir ul-vaqâyi* de Ahmed Dâniş, voir le premier volume de l'édition de cet ouvrage faite par A. Devânaqolâv à Doushanbe (Tadjikistan, Nashriyâti "Dânish", 1988, pp. 116-134). Sur cette question, cf. l'article (à paraître) de Stéphane Dudoignon : "Dânesh et l'idée de franc-maçonnerie à Boukhara au milieu du XIX[e] siècle.".

113) Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de siyasal partiler*, *op. cit.*, III, p. 586.

114) Elle a été constituée, en fait, par un bataillon de soldats persans ayant combattu sous les Anglais dans l'armée indienne. La loge avait bénéficié d'une constitution donnée par la Grande Loge de la Franc-Maçonnerie Ecossaise en Inde et à Ceylan ; cf. Harry Carr, "The Foundation of the Grand Lodge of Iran", *Ars Quatuor Coronatorum*, 81, 1968, p. 267.

115) Hamid Algar, "Participation by Iranian Diplomats in the Masonic Lodges of Istanbul", art. cit.

Sous la République d'Atatürk, pour des raisons que nous ignorons, une loge nommée "Kemal" avait été fondée (en 1927), par l'ambassadeur d'Iran Muhammad Sâdeq Tabâtabâ'i, avec l'objectif de transférer celle-ci en Iran. La patente de constitution avait été octroyée par le Grand Orient de Turquie, mais la loge ne semble pas avoir été autorisée à ouvrir[116]. Dans le reste du monde musulman, la franc-maçonnerie a disparu d'Irak en 1958, d'Egypte en 1964, de Syrie en 1965, et, plus proche de nous, d'Iran en 1979 et du Pakistan après 1983[117]. L'ancien empire des Indes a vu la franc-maçonnerie se développer d'une manière spectaculaire en raison du goût des Britanniques pour cette forme de sociabilité[118], mais dans les régions voisines, comme l'Afghanistan, son apparition a été plus timide[119]. La Turquie reste aujourd'hui l'un des rares pays de l'Orient islamique où l'ordre existe toujours.

**Les discours sur l'idéologie maçonnique : des interprétations européennes aux visions islamiques et nationalistes**

Nous disions au début du chapitre précédent qu'il n'y a pas *une* franc-maçonnerie, mais *des* franc-maçonnerie. On aura pu se rendre compte au cours de ces deux siècles d'histoire de l'ordre maçonnique en Orient que les deux principales idéologies étaient l'anglo-saxonne et la latine, le fossé s'étant creusé entre ces deux visions surtout à partir de la fin du XIX[e] siècle. Mais les principes de base de la franc-maçonnerie leur étaient toujours communs, tels la tolérance, la fraternité, la solidarité, etc., à la seule différence que des commentaires divergents, selon les obédiences, les accompagnaient. Il est donc indéniable que les francs-maçons occidentaux qui se trouvaient en Orient islamique, et dans l'Empire ottoman en particulier, n'ont pas vanté leur marchandise en des termes similaires. Plus encore, le regard porté par le franc-maçon européen sur l'oriental, sur sa religion et sur sa civilisation, a été affecté par la dimension propre du message maçonnique qu'il espérait transmettre. Le fait que les Ottomans éclairés et les Jeunes Turcs ont attribué beaucoup d'intérêt à cette forme de sociabilité

116) Cf. Kemalettin Apak, *Ana çizgilerile Türkiyedeki masonluk tarihi, op. cit.*, p. 122 ; *La chaîne d'union*, 4, janvier 1950-51 ; Thierry Zarcone, "La communauté iranienne d'Istanbul", art. cit.

117) Najdat Fathi Safwat, *Freemasonry in the Arab World, op. cit.* ; Husayn Omar Hamâdah, *Al-mâsûniyya wa 'l-mâsûniyyûn fî 'l-watan al-arabî, op. cit.*, pp. 124-125, 127-134, 141-144, 164-165, 197-204, 205-212, 265-267, 271-274, 284-288 ; Kent Henderson, *Masonic World Guide. A Guide to Grand Lodges of the World for the Travelling Freemason*, Lewis Masonic, London, 1984.

118) Voir L. Fraterretto, "La franc-maçonnerie aux Indes françaises", *Travaux de Villard de Honnecourt*, 10, 1974, p. 167 ; article "Inde" du *Dictionnaire de la franc-maçonnerie, op. cit.*, pp. 607-609 ; Abdolhâdi Hâyri, *Târikh-e jonbeshhâ ve tekâpuhâ-ye farâmâsungari dar keshvarhâ-ye eslâmi, op. cit.*, pp. 161-179.

119) Voir Anonyme, "La franc-maçonnerie en Orient et en Extrême-Orient", *L'acacia*, juillet-décembre 1907, pp. 144-149 et May Schinasi, *Afghanistan and the beginning of the Twentieth Century*, Nationalism and Journalism in Afghanistan. A Study of Serâj ul-Akhbar (1911-1918), Instituto Universitario Orientale, Napoli, 1979, note 12 p. 167.

occidentale, et nous avons vu, en partie, quelles en ont été les raisons, appelle une étude plus approfondie des discours qui ont été formulés des deux côtés sur l'essence de cette "confrérie". Derrière l'activité de l'ordre en terre d'islam, qu'elle ait été sociale, culturelle ou politique, il n'a jamais été facile de discerner quelle était la motivation profonde, secrète, du franc-maçon... Autre question que nous nous poserons, les critiques dirigées contre la franc-maçonnerie, dans la mesure où elles ne prenaient pas pour cible un pouvoir politique derrière lequel l'ordre se dissimulait à un moment de son histoire, comme cela avait été le cas sous les Jeunes Turcs, sont d'une grande variété et riches en enseignements. Les critiques des islamistes n'avaient rien en partage avec celles des intellectuels éclairés non maçons.

On peut se demander d'abord si le texte fondateur de la franc-maçonnerie, qui avait été élaboré en milieu chrétien, — nous songeons aux constitutions d'Anderson dont nous avons parlé dans le chapitre précédent — ne comportait pas des clauses d'exceptions relatives aux confessions non chrétiennes, ou alors ne paraissait pas incompatible avec d'autres religions. La première version de cette constitution (1723) ne prenait absolument pas en compte un éventuel développement de la franc-maçonnerie dans une région autre que chrétienne ; on y parlait de maçons tout court. Mais dans la deuxième version, on y découvrait, cette fois-ci, des "maçons chrétiens" qui étaient tenus de s'adapter aux "usages chrétiens" de chacun des pays dans lesquels ils devaient se rendre. L'autre nouveauté était que la maçonnerie pouvait se trouver "dans tous les pays, même de religions diverses". La cause de ce changement réside, sans qu'il soit permis d'en douter, dans le brutal essor de la maçonnerie anglaise dès les années 1738, qui a entraîné la création de loges loin de la mère-patrie. A l'attention des maçons qui se trouvaient donc dans des terres "de religions diverses", la deuxième version recommandait la plus maçonnique des attitudes, celle qui avait déjà été exposée dans la première version, et qui était formulée en ces termes : "ils se trouvaient tenus d'adhérer à la religion dans laquelle tous les hommes se reconnaissaient (laissant chaque frère à ses opinions particulières) qui était d'être des hommes droits et sincères, des hommes d'honneur et de probité, par quelque dénomination ou croyance particulière qu'on puisse être distingué"[120]. En théorie, donc, rien ne s'opposait à ce qu'une franc-maçonnerie qui ne fût pas chrétienne se développât en terre d'islam...

Le succès de l'ordre maçonnique parmi les populations musulmanes est lié à quelques innovations opérées par les francs-maçons occidentaux. Les tentatives d'adaptation de la sociabilité maçonnique au contexte isla-

120) Sur ces particularités du texte des constitutions d'Anderson, voir Eric Ward, "Anderson's Freemasonry not deistic", *Ars Quatuor Coronatorum*, 80, 1967, p. 47 ; Nangta, "Le livre des constitutions d'Anderson", *Bulletin du Centre de Documentation du Grand Orient de France*, 11-12, p. 10.

mique se devaient de prendre en compte avant tout la question de la langue. La franc-maçonnerie britannique, forte d'une longue tradition coloniale, était mieux disposée que les maçonneries latines à cette expérience. Dans l'Empire ottoman, c'est elle qui, pour la première fois, avait introduit, en 1864, la langue grecque dans une de ses loges ("Areta"), laquelle langue était employée presque autant que le turc à Istanbul. Cette innovation allait drainer vers les loges une partie de la société ottomane. Mais les Britanniques ont très vite été doublés par le Grand Orient de France qui, jaloux du succès de la maçonnerie anglaise, avait constitué à son tour une loge de langue grecque ("I Proodos") dans la capitale de l'Empire. Néanmoins, la principale innovation, en cette matière, a été l'introduction de la langue turque dans la loge française de "L'Union d'Orient" en 1868, ce qui provoqua l'arrivée en masse des meilleurs esprits et des penseurs réformistes[121]. "I Proodos" ne tarda pas à l'imiter et opta pour le bilinguisme. A Smyrne, autre centre culturel de l'Empire, ce sont les Italiens qui avaient été à l'origine, en 1868, de la première loge travaillant en langue turque ("Orhanie"). Le choix du changement de langue entraînait un problème non moins complexe, celui de la traduction des rituels et des règlements et, pour ceux qui allaient en être chargés, celui de la terminologie à employer et des néologismes à forger. Confrontés à une réalité nouvelle, d'origine étrangère, qui présentait un grand nombre d'expressions n'ayant pas d'équivalents directs dans la langue turque, les traducteurs maçons, d'origine ottomane, ont du fouiller dans leur fond culturel pour trouver les termes qui pourraient s'en rapprocher et traduire les mêmes idées. Ce qui est surprenant, et on s'arrêtera sur ce point plus longuement dans le chapitre suivant, c'est que les traducteurs ont puisé dans la langue du soufisme et des ordres mystiques, assurés de se trouver en face du modèle occidental de leurs formes de sociabilité confrérique. Dans certains cas cependant, le traducteur turc à dû se résoudre à emprunter à l'arabe. Le meilleur exemple est encore celui du mot *tekrîs* qui fut choisi pour traduire ce qui correspond à la cérémonie d'initiation au grade de maître, le troisième degré de la franc-maçonnerie. Le mot est inconnu dans la langue ottomane[122], mais, en arabe, il a le sens de cérémonie de baptême, d'inauguration, de consécration, de sacre[123]. Le problème de la traduction des rituels n'était pas propre à la Turquie puisque, en Iran aussi, c'est dans le même esprit — en puisant dans la terminologie du soufisme — que les rituels maçonniques ont été traduits

121) Cf. Paul Dumont, "La Turquie dans les archives du Grand Orient de France...", art. cit., p. 181.

122) Le mot n'est mentionné dans aucun des dictionnaires connus (Redhouse, Kelekian, S.B. Frashery). Il s'agit du masdar (*takrîs*) de la deuxième forme verbale (*karras*) signifiant "poser les assises, rassembler, réunir", de la racine *kirs*.

123) *Mu'amele-i tekrîsiyye* ; cf. *Maşrik-i a'zam-i osmânî. Üstâd derecesine mahsûs rehber-i mesâ'isi* (Grand Orient Ottoman. Guide de travail du degré de maître), sans date ni lieu d'édition, avec un sceau du Grand Orient de Turquie portant l'indication "Orient [ville] de Constantinople, (collection personnelle de l'auteur).

en persan. En raison de l'introduction tardive de l'ordre dans ce pays, leur traduction a été accomplie en 1913 par la loge "Le réveil de l'Iran"[124].

Au Maghreb et en Egypte, les francs-maçons européens se sont également inquiétés de la part qu'il fallait accorder à la langue arabe dans les tenues de loge. Tout au long du XIXe siècle, les maçons français se sont interrogés, en France et en Algérie, sur cette question précise et certains ont suggéré, en 1850, de doubler les loges établies dans ce dernier pays de "succursales arabes, dirigées par des frères indigènes et par les européens parlant la langue du pays"[125]. Mais ce projet ne fut pas appliqué et la question de la langue fut éclipsée par celle des conditions du recrutement des musulmans et par les problèmes d'adaptation de la maçonnerie à la mentalité islamique[126]. L'explication coule de source ; le français était une langue bien répandue en Algérie et le problème de la communication entre les musulmans et les européens n'était pas comparable à ce qui se passait dans les autres pays du Moyen-Orient. En Egypte, la politique suivie a été différente puisque, dès 1868, des tenues régulières en langue arabe avaient été inaugurées à la loge "Les pyramides" (Alexandrie) du Grand Orient de France. Dans la pratique, tous les postes d'officiers de la loge étaient doublés et occupés par des égyptiens ou des européens parlant la langue arabe. On constitua même une "commission de traduction des rituels et des statuts". Le vénérable avait annoncé à l'occasion de cette première réunion : "Voilà, mon frère, un progrès énorme accompli en Egypte. Les langues européennes ne seront plus un empêchement à la propagation de nos principes et les Egyptiens apprendront enfin à ne plus voir en nous que leurs frères"[127]. La même année, on projeta de fonder "un journal en langue arabe aux frais de la maçonnerie dans le but de propager les idées maçonniques parmi les indigènes"[128]. Robert Morris a témoigné aussi, en 1868, de l'intérêt des maçons installés en Syrie pour l'emploi des langues locales dans leurs réunions. En outre, il a été l'un des rares qui ait attiré l'attention sur la difficulté de la traduction des rituels, en particulier, précisait-il, lorsque l'on a affaire à une langue orientale, comme l'arabe, "où les phrases et la succession des idées (*trains of thought*), sont totalement différentes du français et de l'anglais". Il a constaté, au cours de ses voyages, qu'à Beyrouth, on ne possédait pas de rituels en arabe, et que la loge "Les pyramides" d'Alexandrie, qu'il avait visitée, travaillait alternativement en français et en arabe, mais que les rituels avaient été imprimés uniquement en français[129].

124) Paul Sabatiennes, "Pour une histoire de la première loge maçonnique en Iran", art. cit., p. 430.

125) Xavier Yacono, *Un siècle de franc-maçonnerie algérienne, (1785-1884)*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1969, p. 247.

126) *Id.*, le chapitre VI, "La franc-maçonnerie et les indigènes".

127) *M.M.*, avril 1868, p. 739 ; juin 1868, pp. 119-121.

128) *M.M.*, décembre 1868, pp. 505-506.

129) Robert Morris, *Freemasonry in the Holy Land or Handmarks of Hiram's Builders*, *op. cit.*, pp. 219-220.

En 1872, il a découvert que des maçons étaient sur le point de créér, à Jérusalem, une loge sous constitution américaine où seraient utilisés des traductions arabes des rituels et des constitutions en usage aux Etats Unis[130]. Les rituels Webb, comme on les nomme, du nom de celui qui les avait préparés, se distinguaient des rituels anglais, dont ils s'inspiraient, par l'importance attribuée aux explications maçonniques et au symbolisme[131].

La présence de la franc-maçonnerie dans un pays de religion musulmane et le sérieux que les francs-maçons ont toujours attaché à la prise de serment sur un livre saint, seule assurance que le nouveau membre resterait fidèle à ses engagements, eu égard au respect qu'il vouait aux Ecritures en question, a conduit l'ordre à introduire le Coran en loge. Lorsqu'il l'était, il prenait généralement placé à côté de la Bible. Nous ne savons, hélas, rien des débats qui ont pu précéder la décision d'introduire ou non le livre saint de l'islam dans une loge maçonnique. Mais cette façon d'agir n'a pas été systématique et l'on peut même penser qu'elle a dû être assez rare. Un témoignage de 1788 nous apprend "qu'il y avait à Constantinople beaucoup de loges mahométanes dont le rituel correspondait presque entièrement avec celui des loges des autres nations", à la différence que les "maçons turcs prêtaient serment sur le livre des quatre prophètes"[132]. Dans le projet de 1850 qui prévoyait de constituer des succursales arabes liées aux loges françaises en Algérie, il avait été spécifié que l'on apprendrait aux "frères indigènes" la "religion universelle en leur faisant prêter serment sur le Coran, leur livre sacré"[133]. En 1868, Robert Morris s'est posé la question de savoir si le Coran pouvait être substitué aux écritures hébreux, par quoi il entendait la Bible. Est-ce que l'on pouvait accepter une prestation de serment maçonnique sur cet ouvrage ? (*Is the Koran a book to support the hands of a Freemason ?*) L'expression *Hebrew Scriptures* employée par Morris s'explique par le fait que c'était, en grande partie, des citations de l'ancien testament, la Thorah, qui avaient trouvé place dans le rituel maçonnique anglais. Le débat aurait été très vivant autour de cette question parmi les maçons anglais d'Angleterre. Plusieurs auteurs d'ouvrages sur la franc-maçonnerie avaient suggéré qu'en terre d'islam le Coran pouvait tout à fait remplacer les Ecritures et que l'ordre se devait de le reconnaître comme "the Bible of Mohammedan Masons". Robert Morris a retiré de son en-

130) *Id.*, pp. 470-471.

131) Pour plus de détails sur ces rituels, on peut consulter, Harry Carr, "Six hundred years of Craft Ritual", dans Harry Carr, *World of Freemasonry*, Lewis Masonic, London, 1985, p. 26 ; du même, "Freemasonry in the USA", *id.*, pp. 145-162 ; article "Webb (Thomas Smith)" du *Dictionnaire de la franc-maçonnerie, op. cit.*, pp. 1245-1246.

132) Cf. l'article "Turquie" du *Dictionnaire de la franc-maçonnerie, op. cit.* Par ces quatre prophètes, il faut certainement entendre Moïse (la Thorah), David (dont les psaumes connus sous le nom de "Zebur" sont souvent considérés à part en islam), Jésus (Încil / l'Evangile) et Mahomet (le Coran).

133) Xavier Yacono, *Un siècle de franc-maçonnerie algérienne, (1785-1884), op. cit.*, p. 247.

quête que le Coran était tout aussi respectable que le texte qui avait, jusqu'à ce jour, trôné sur l'autel des serments des loges. Il a retenu que "toutes ses doctrines (à distinguer de ses légendes) sont bonnes", que "presque toutes ses maximes, ses préceptes et doctrines proviennent des écrits des Hébreux et, en particulier, des dix commandements, et sont donc recevables", enfin que "la plus grande partie de ses légendes sont empruntées à la même source"[134].

Au début du XX[e] siècle, à l'époque jeune-turque, les Anglo-saxons avaient mis en pratique un rituel précis, permettant aux différents croyants de jurer chacun sur leur livre saint, mais non sans réserver la meilleure place à la Bible.

> Après la proclamation de la constitution en 1908, la Grande Loge d'Écosse accorda une charte pour la fondation de la loge "La Turquie" qui fut inaugurée en 1909. Elle était cosmopolite, rassemblant des Anglais, des Turcs, des Syriens (arabes et chrétiens), des Grecs, des Arméniens et des Hébreux. L'universalité de la maçonnerie était clairement symbolisée par la présence de la Bible sur l'autel (pedestal), et du Coran et du Talmud sur une petite table placée à côté, les musulmans et les juifs prêtant leur serment sur ces deux derniers livres[135].

En marche, depuis le premier jour de leur initiation, vers cet Orient spirituel cher à l'orientaliste Henry Corbin, les francs-maçons, à quelque obédience qu'ils appartenaient, ne pouvaient que considérer comme une expérience extraordinaire un véritable voyage vers l'Orient. Nous en avons un parfait exemple avec Robert Morris, un cas particulier et extrême, dont la venue au Moyen-Orient avait une origine maçonnique, et qui ne rêvait qu'à une seule chose : fonder une loge aux pieds du temple de Salomon, à Jerusalem, là même où, selon la légende, ses "frères" d'hier avaient élevé le premier temple "maçonnique"... Il existe une étude publiée par un maçon anglais, en 1901, dans une revue de "maçonnologie" très sérieuse, les *Ars Quatuor Coronatorum*, qui a repris certaines thèses loufoques ayant trait à l'origine orientale de la franc-maçonnerie. L'article a été publié avec, en annexe, plusieurs pages de commentaires critiques, assez incisifs parfois, émanant de quelques historiens de cette revue qui s'étaient opposés aux thèses de l'auteur lors de la conférence orale de ce dernier[136]. Il est intéressant de reprendre certaines de ses affirmations dans la mesure ou de nombreux maçons européens se sont faits guider par les mêmes illusions dans

134) Robert Morris, *Freemasonry in the Holy Land or Handmarks of Hiram's Builders, op. cit.*, pp. 223.

135) R. F. Gould, *History of Freemasonry throughout the World*, New York, 1936, Vol. 3, p. 313.

136) Haskett Smith, "The Druses of Syria and their Relations to Freemasonry", *Ars Quatuor Coronatorum*, vol. IV, 1901, pp. 7-19.

l'Empire ottoman. Précisons, ce qui rend son exposé intéressant, que les éléments apportés étaient le fruit d'une enquête de terrain au Liban. L'auteur s'était donné pour objectif de prouver les deux propositions suivantes: les Druses sont les véritables sujets du roi Hiram, Roi de Tyr, et leurs ancêtres étaient les constructeurs du temple de Salomon ; les Druses ont retenu, jusqu'à présent, des signes évidents de leurs liens intimes avec l'ancienne tradition corporative de la franc-maçonnerie. L'auteur y ajoutait une comparaison entre les pratiques et les rituels maçonniques et l'ismaélisme des Druses. En conclusion, il retenait que l'ordre maçonnique était presque entièrement identique à la secte ismaélienne des Druses et il mettait ces ressemblances sur le compte de leur origine commune[137]. Il n'a pas convaincu les historiens qui l'écoutaient et qui, tout en reconnaissant la bonne foi du conférencier, lui ont montré que ses thèses n'étaient pas soutenables historiquement. Les rêveries de ce maçon sincère, amateur d'ésotérisme et dénué de tout esprit critique et d'objectivité scientifique, étaient tout à fait symptomatiques d'un état d'esprit que présentaient beaucoup de ses frères européens installés en Orient.

Le discours prononcé, en 1870, par une des grandes figures de la franc-maçonnerie anglaise à Istanbul, John Porter Brown, grand maître de la Grande Loge Provinciale de Turquie, et auteur d'un célèbre ouvrage sur la mystique musulmane, était d'un tout autre niveau. En premier lieu, ce discours ne se voulait pas un travail universitaire. J. P. Brown entendait exposer à un public composé de maçons et de personnes extérieures à l'ordre ce qu'était la franc-maçonnerie anglo-saxonne en milieu ottoman. Il existe deux éditions de ce discours qui fut prononcé, à l'origine, dans une loge anglaise ; une édition à usage interne[138], et une autre qui a été publiée en anglais dans un journal d'Istanbul, le *Levant Times and Shipping Gazette*[139]. Toutes deux étaient identiques. J. P. Brown a suivi deux objectifs : le premier était de faire connaître quel était le message idéologique de la maçonnerie anglo-saxonne — sans faire resortir cependant les divergences existant entre sa maçonnerie et la latine[140] —, le deuxième était de disculper l'ordre des accusation qu'on lui faisait en terre d'islam. En premier lieu, J. P. Brown a indiqué que les maçons ont bien compris qu'en Orient, "chacun d'entre nous est susceptible d'être interrogé sur les principes et les objets de notre institution bien aimée". Il a dit :

> Certaines personnes supposent que nous désirons introduire une nouvelle religion, d'autres imaginent que nous formons une société

137) *Id.*, pp. 8, 10, 13, 15-16.

138) *Proceedings at the meeting of the District Grand Lodge of Turkey, May 2, 1870*, printed at the office of the *Levant Times and Shipping Gazette*, Constantinople, (21 pages).

139) "Freemasonry in Turkey", *Levant Times and Shipping Gazette*, July 30, 1870, p. 822.

140) En 1870, les deux idéologies maçonniques n'étaient pas encore officiellement séparées, mais les tensions sur certains points du dogme maçonnique étaient patentes.

politique d'un caractère secret et dangereux, et il y en a d'autres encore qui, je regrette de le dire, déclarent que nous sommes des athées, sans aucune foi religieuse.

J. P. Brown s'est efforcé de déterminer quelle a été la véritable position de l'institution. "Nous nous rencontrons en loge uniquement en frères, avance-t-il, sans aucun sentiment de supériorité en matière de religion ou de nationalité, animés uniquement par un sentiment d'amour mutuel et par un désir commun de chercher à promouvoir le bonheur et le bien-être de tous"[141]. Un éclair de génie lui a fait soudainement saisir ce qui, à travers ces objectifs en apparence innocents et bienfaisants, a pu contribuer à gagner à la maçonnerie le courroux de certains hommes : "Peut-être doit-on attribuer les diffamations mentionnés ci-dessus à cette libéralité et à l'absence totale de discussions d'ordre religieux ou politique". Il ne croyait pas si bien dire et nous verrons, lorsque nous analyserons les fondements sur lesquels s'appuyait la critique des hommes de religion, que là résidait effectivement l'une des sources de l'incompatibilité entre l'islam et les principes de la franc-maçonnerie.

Pourtant, J. P. Brown était convaincu que c'était ici, en Orient, que l'ordre avait toutes les chances d'être le mieux compris, peut-être même mieux qu'en Occident.

> La franc-maçonnerie, comme nous le savons tous, tire ses origines de l'Orient et je suis confiant dans le fait qu'elle sera mieux appréciée dans sa terre d'origine (*in its native land*), lorsqu'elle sera comprise et connue, ainsi qu'elle le mérite. C'est une triste malchance, pour nous tous, qu'il y ait des personnes excellentes et extrêmement cultivées sur bien d'autres sujets qui croient réellement qu'être un franc-maçon, c'est être un athée (*atheist*) ou, au moins, un matérialiste (*materialist*).

J. P. Brown s'est insurgé, à partir de ce moment, contre ce grossier tableau de l'ordre vu comme un repaire d'athées et de matérialistes. Mais il n'a dit mot sur les obédiences sœurs, telles le Grand Orient de France et le Grand Orient d'Italie, chez lesquelles les périls décrits étaient effectivement en plein développement. Il s'est contenté d'affirmer hautement le caractère religieux, disons plutôt déiste, de la franc-maçonnerie qu'il représentait.

> Quelle grande calomnie, vous en êtes conscient. Quiconque est athée, ou admet qu'il en est un, ne pourra jamais être autorisé à pénétrer au-delà des portes d'une loge, où "l'œil qui voit toutes choses" du Créateur des hommes pénètre le cœur de chacun. Toujours pro-

141) Il écrit ailleurs que la maçonnerie est comme un terrain neutre (*neutral ground*) où tous peuvent se rencontrer en tant que frères, sans tolérer la moindre offense dirigée vers la religion de chacun, tous reconnaissant le "Créateur de toutes choses".

> fondément sensibles sur ce point, notre grand principe est "la paternité de Dieu et la fraternité de tous les hommes"[142].

L'absence d'éducation morale et religieuse dans l'enfance et à l'école, voilà, continuait-il, la source de tous les dangers. J. P. Brown a montré que les progrès dans le monde civilisé rendent aujourd'hui les hommes de plus en plus tolérants les uns envers les autres. Il ne cachait pas que le principe de tolérance est, et a toujours été, un des grands principes de l'ordre maçonnique et qu'il devait tout particulièrement être mis en œuvre dans l'Empire ottoman, en raison du nombre de communautés qui se trouvaient en présence et devant les conflits de toute sorte qui les déchiraient.

> Quelles que puissent être les différences d'opinions, sur la question de la foi religieuse qui troubleraient l'harmonie qui devrait exister parmi les hommes en général, ici, en Orient, particulièrement, nous ne leur permettrons jamais de nous influencer dans nos relations, en tant que francs-maçons...

J. P. Brown conclut finalement son discours en rappelant aux francs-maçons qu'ils doivent mettre en pratique les principes de la vérité, de la vertu et de la bienfaisance. Il a accordé aussi son attention à la question du secret maçonnique qui a été également à l'origine de nombreuses attaques, notant que "les signes secrets laissent penser qu'il y a quelque chose à tenir secret, alors qu'ils sont en fait autant de symboles, d'illustrations des grandes vérités" ; ils sont un "langage universel" et sont utilisés "comme une chaîne mystique pour unir les hommes par delà les frontières des Etats". Enfin, conscient que le portrait qu'il a dressé de l'institution restait celui d'une franc-maçonnerie idéale, il n'a pas manqué de souligner que "seuls les maçons peuvent fauter et être incriminés, pas la maçonnerie".

Sur deux ou trois grands principes, la franc-maçonnerie latine s'accordait presque parfaitement avec la vision anglo-saxonne, cependant, dès la deuxième partie du XIX^e^ siècle, les deux grandes obédiences représentatives de l'idéologie maçonnique latine dans l'Empire ottoman, le Grand Orient de France et le Grand Orient d'Italie, se sont trouvées en pleine mutation, à l'image des sociétés dans lesquelles elles étaient nées. En fait, ce qui a caractérisé l'idéologie maçonnique latine de cette fin de siècle, c'est qu'elle était en train de se transformer graduellement, parfois brutalement, et que nombre des principes dont elle s'était réclamée la veille étaient remis en question le lendemain, voire honnis... Cette situation a eu une conséquence dramatique puisqu'on attribue souvent, entre autres raisons, à la campagne qui avait été conduite pour le rejet de la croyance en Dieu et en l'immortalité de l'âme, le départ d'un nombre important de libéraux otto-

142) Il ajoute que les hommes qui semblent ne pas avoir de convictions religieuses bien fixées feront, sans nul doute, de très mauvais francs-maçons.

mans des loges françaises d'Istanbul. Il est difficile de souscrire de façon catégorique à cette affirmation, mais on peut reconnaître que beaucoup d'éléments penchent en sa faveur.

Si l'on regarde ce qui s'est passé en Algérie, en 1848, on découvre que l'objectif des maçons français était de "rallumer dans ces contrées le flambeau de la véritable lumière, d'y remplacer l'ignorance et l'esclavage par la science et la liberté". L'ordre maçonnique suivait une mission civilisatrice et coloniale. Les stratégies d'implantation des loges, dont l'intérêt était de chercher à se rallier les élites sociales et intellectuelles du pays, étaient des plus curieuses : "il faut tabler sur le goût des arabes pour l'insolite et le mystérieux [...] La maçonnerie les émerveille par l'austérité de ses principes, par le symbole de ses épreuves, par le mystère de ses mots et de ses signes..."[143]. Comme dans les autres pays musulmans, les maçons français étaient convaincus que l'introduction de l'ordre en Algérie ne pouvait se faire sans tenir compte de l'islam, et plusieurs projets ont été élaborés, entre 1850 et 1863, pour introduire des références à l'islam à certains endroits des rituels, là où les principes de base de l'ordre étaient exposés :

> Le Grand Architecte de l'Univers est Un. Que les hommes le nomment Dieu, Jehovah ou Allah ! Qu'on lui donne pour prophète le Christ, Moïse ou Mahomet, c'est le même pour tous, tous les hommes sont ses enfants et tous les hommes sont frères[144].

La vision que l'on se faisait de l'islam est celle qui avait prévalu pendant longtemps, au cours du XVIII^e et jusqu'au milieu du XX^e siècle, celle d'un culte qui était "le plus tolérant de tous"[145], comme le soutenait Voltaire[146]. Et les maçons français de soutenir que l'islam était le culte qui embrassait les principes maçonniques avec le plus d'enthousiasme : "les musulmans professent des croyances qui n'ont rien d'exclusif et qui s'accordent parfaitement avec les dogmes de la maçonnerie. Aussi notre institution n'a pas à craindre dans les pays musulmans les résistances que lui apportent le clergé dans les pays catholiques"[147]. L'expérience positive qu'ont pu faire ces frères français en Algérie ne peut en aucun cas être généralisée, même si l'on sait effectivement que l'ordre maçonnique n'a pas rencontré de la part des docteurs de la religion musulmane l'opposition fa-

143) Xavier Yacono, *Un siècle de franc-maçonnerie algérienne, (1785-1884), op. cit.*, pp. 240-241.

144) *Id.*, pp. 248-249.

145) *Id.*, pp. 250.

146) Sur le rapport de ce penseur à l'islam, on peut consulter : G. H. Bousquet, "Voltaire et l'islam", *S.I.*, 28, 1968 ; Djavad Hadidi, *Voltaire et l'islam*, Paris, 1974. O. Pontet s'est fait aussi l'interprête de cette idée et a écrit que les musulmans, tant arabes que turcs, se sont toujours montrés plus tolérants que les chrétiens ; cf. "La franc-maçonnerie et la question d'Orient", *L'acacia*, I, 1903, pp. 204.

147) Sidi Hamed, l'imam de la mosquée de Bougie et grand mufti, avait été reçu maçon en 1839 ; Xavier Yacono, *Un siècle de franc-maçonnerie algérienne, (1785-1884), op. cit.*, p. 253.

rouche que lui a voué, partout dans le monde, l'église catholique. Cependant la situation a commencé sensiblement à se détériorer à partir de la fin du XIX[e] siècle avec la transformation de l'idéologie maçonnique latine, sa tendance au positivisme et à la laïcité, souvent à la libre-pensée. Xavier Yacono a noté, dans son ouvrage sur la franc-maçonnerie algérienne, que, dès les premières années de la troisième République, l'ordre avait adopté un langage différent en Algérie ; "on ne parle plus guère de fusion des deux peuples et rares sont ceux qui pensent que la maçonnerie peut s'introduire dans les milieux indigènes en respectant la religion, l'islam surtout"[148]. Yacono a remarqué qu'avec ce nouvel esprit les possibilités de recrutement sont devenues plus restreintes, et qu'avec le rejet du grand architecte de l'univers et de l'immortalité de l'âme, en 1877, l'ordre n'allait plus recruter "que des agnostiques et des athées, peu nombreux en islam"[149]. Détail significatif, la loge de Bône qui avait le mieux réussi auprès des musulmans et dont le nom était "Ismael", "symptomatique d'un état d'esprit favorable aux arabes", avait perdu sa clientèle musulmane après 1878[150]. On ne peut s'empêcher de faire le lien avec la Turquie où la loge "L'Union d'Orient" s'est vidée d'une partie de ses musulmans à la même époque. Mais, dans ce dernier cas, il reste malgré tout assez difficile de savoir si c'est le changement de doctrine de l'obédience qui est en cause ou la crainte du sultan Abdülhamîd II. Au début du XX[e] siècle, la franc-maçonnerie n'allait plus attirer la même clientèle en Orient islamique. Les Jeunes Turcs n'étaient pas les Jeunes Ottomans — même s'ils leur ressemblaient beaucoup — et s'en distinguaient, en particulier, sur leur interprétation de l'islam. On a pu entendre de la bouche d'un des leaders du Comité Union et Progrès qui n'était pas maçons, mais sympathisant, et devant un auditoire composé de francs-maçons : "le Coran qui est un véritable code de socialisme intégral..."[151].

Ces constatations nous conduisent à nous interroger sur cette date critique dans l'histoire de la franc-maçonnerie en Orient qu'est 1877. Nous avons exposé au début du chapitre précédent les détails concernant cette question en France. Il nous reste à essayer de voir quelle a été la généalogie et quelles furent les conséquences de cet événement, textes à l'appui, dans l'Empire ottoman. Dans les faits, en 1877, ce qui fut supprimé c'était l'obligation de la croyance en Dieu et en l'immortalité de l'âme, mais l'invocation au grand architecte de l'univers, dans lequel beaucoup voyaient encore une autre dénomination de la divinité, avait été maintenue. C'est dix ans plus tard, en 1887, qu'elle disparaîtra[152]. Le débat autour de la

148) *Id.*, p. 263.
149) *Id.*, p. 271.
150) *Id.*, pp. 259, 272.
151) Dr Nazım, cité par Paul Dumont, "Une délégation jeune-turque à Paris", art. cit., p. 330.
152) Cf. article "grand architecte de l'univers" du *Dictionnaire de la franc-maçonnerie*, *op. cit.*, p. 68. On se fera une idée plus précise sur cette affaire complexe du grand architecte en consultant les quelques extraits des assemblées générales de 1876 et 1877 du Grand Orient

croyance en Dieu a fortement agité les maçonnerie latines d'Istanbul, dès les années 1866, à l'image de ce qui se passait en Europe. De nombreux francs-maçons du Grand Orient de France n'ont pas caché qu'ils adhéraient au nouvel esprit qui commençait à souffler, mais la présence dans leurs loges de frères chrétiens et musulmans qui restaient, par tradition et malgré leur esprit libéral, attachés au déisme, demandait que l'obédience s'expliquât sur les raisons de cette remise en cause des principes de l'ordre. Le premier accrochage vraiment sérieux qui a fait office de détonateur, en quelque sorte, est survenu en 1866, lorsque la loge de "L'Union d'Orient", dix ans avant que l'obédience ne se décide sur le sort qui serait fait à l'article premier de la constitution, avait pris les devants en décidant d'initier un athée notoire. Les instigateurs étaient Louis Amiable et quelques autres frères français, tous de fermes adeptes du progressisme et de la laïcité. Les conséquences en ont été assez graves puisque, comme nous le rapporte un membre de "L'Union d'Orient", "ces faits ont donné suite à diverses protestations et démissions de la part de plusieurs frères [puis] à un scandale général dans le monde maçonnique ainsi que profane"[153]. L'athée reçu franc-maçon, Gustave Flourens, était bien connu pour la pugnacité avec laquelle il combattait le cléricalisme et affirmait sa foi de libre penseur. Il était le rédacteur de deux journaux de langue française, *L'avenir* et *L'étoile d'Orient*"[154], et donnait aussi des conférences publiques. Il avait été dépeint de la façon suivante par un franc-maçon : "la parole indépendante du jeune savant, son esprit et sa méthode purement scientifiques et exempts de préjugés devraient rencontrer bien des contradicteurs"[155]. Le ton agressif que Gustave Flourens avait adopté lors de sa réception en loge a du heurter bien des susceptibilités. L'on ne peut s'empêcher de songer que son initiation a peut-être été un coup monté, une provocation, orchestré par Louis Amiable, le vénérable de la loge, pour accélérer la politique anti-déiste au sein de l'obédience, pour briser les dernières résistances et mettre le Grand Orient devant le fait accompli. Il n'est pas impossible qu'un véritable complot ait pu être fomenté à Paris et que de nombreux autres vénérables de loges aient agi de la même manière en France. Ecoutons le procès-verbal de la cérémonie d'initiation de Gustave Flourens où les propos tenus par le nouvel "enfant de la veuve" tranchent profondément avec le discours du grand maître provincial anglais J. P. Brown. C'était bien le signe qu'une page était en train de se tourner dans l'histoire de la maçonnerie latine.

de France qui ont été publiées dans "A propos de l'obligation de la croyance en Dieu et en l'immortalité de l'âme", *Bulletin du Centre de Documentation du Grand Orient de France*, 11-12, pp. 43-54.

153) Lettre de "L'Union d'Orient" au G.O.D.F. (1866), B.N., F.M. 2/866, dossier de la loge "l'Union d'Orient", Constantinople.

154) Signalés dans G. Groc, İ. Çağlar, *La presse française de Turquie de 1795 à nos jours. Histoire et catalogue*, Varia Turcica II, Editions Isis, Istanbul, 1985, pp. 69-101.

155) *M.M.*, janvier 1866, pp. 571-573.

> Notre très respectable loge, dans sa tenue du 12 juin 1866 (E. [ère] V. [vulgaire]), a initié aux mystères de la franc-maçonnerie M. Gustave Flourens, qui a déclaré de vive voix professer l'athéisme le plus pur. Répondant à la question "Quelle est le devoir de l'homme envers Dieu ?" il a dit "anéantir cette erreur !" Dans l'intervalle des épreuves, prié par le frère Naranzi, faisant fonction de Vénérable en l'abscence du frère Louis Amiable, titulaire, de donner des explications sur le sens de sa réponse, il a ajouté : "le principe créateur ou divin est faux ! Dieu n'existe pas ! Il n'a jamais existé". Et encore : "s'il y avait même un Dieu, il serait l'ennemi de l'humanité ! L'ennemi du progrès ! etc. etc. Et au moment de prêter le serment d'obligation, il a refusé de jurer par ces mots : "Devant le Grand Architecte de l'Univers, etc." répétant qu'il ne reconnaissait aucun Grand Architecte de l'Univers, c'est-à-dire aucun Dieu et qu'il ne jurait et promettait que sur la foi de son honneur[156].

La loge arménienne du Grand Orient de France qui ne cachait pas ses attaches religieuses a vivement critiqué l'attitude de "L'Union d'Orient", se plaignant au Grand Orient de France que les principes de l'ordre avaient été bafoués et menaçant de changer d'obédience. Elle n'était pas sans signaler toutefois, ce qui nous confirme bien que la maçonnerie latine d'Istanbul se trouvait en pleine mutation, qu'il "régnait dans la maçonnerie une fâcheuse incertitude sur le véritable sens de l'article 1er de notre constitution de 1862, et que par une fausse interprétation, quelques ateliers avaient pu se croire, à tort, autorisés à recevoir des athées". La loge arménienne ajoutait "qu'une pareille question n'est plus de nature à se représenter, l'Assemblée Législative [maçonnique] de 1867 ayant fait cesser définitivement toute incertitude relative à l'application des deux principes fondamentaux de notre ordre : l'existence de Dieu et l'immortalité"[157]. La loge "Ser" se trompait ; ce n'était, là, que partie remise, le Grand Orient de France n'ayant réussi, en 1867, qu'à contenir un mouvement dont la victoire s'avérait irrémédiable. En 1877, après que le déisme eût été rejeté, la loge arménienne perdit une grande partie de ses adhérents[158].

La maçonnerie italienne traversait également des moments difficiles. Bien avant le Grand Orient de France, la franc-maçonnerie et l'anticléricalisme s'étaient très vite rapprochés, dans ce pays, pour des raisons historiques consécutives à l'unité italienne et à la lutte contre les Etats de l'Eglise. Dès 1864, la question des "principes dogmatiques" avait été fermement discutée à la loge "Italia" d'Istanbul ; "plusieurs frères ont vaillamment soutenu qu'un dogme quelconque serait une violation de la liberté de conscience et la négation du principe de la tolérance"[159]. Cette explication

156) Lettre de "L'Union d'Orient" au G.O.D.F. (1866), *op. cit.*

157) Document imprimé du 14 8bre 1867 (rapport au Conseil de l'ordre du G.O.D.F.); B.N., F.M. 2/866, dossier de la loge "L'Union d'Orient", Constantinople.

158) Pour plus de détails sur l'affaire G. Flourens, voir Paul Dumont, "La Turquie dans les archives du Grand Orient de France...", art. cit., pp. 181-182, 185-186.

159) *M.M.*, octobre 1864, p. 343.

des frères italiens était, du reste, celle qui sera avançée par les français, lesquels affirmaient aussi que l'objectif recherché était la liberté de conscience et non l'athéisme. C'était, là, une position mesurée, car l'on sait que plusieurs maçons avait ouvertement prêché l'athéisme. En 1867 et en 1872, loin de s'en tenir à la seule remise en question de la croyance en Dieu et en l'immortalité de l'âme, le Grand Orient d'Italie était allé jusqu'à discuter la formule du grand architecte de l'univers. Il apparaissait, sur ce point, plus radical que le Grand Orient de France, mais il n'est pas allé cependant jusqu'à concrétiser son désir. S'il a rejeté, comme son grand voisin, le déisme et le spiritualisme, il est resté néanmoins fidèle au symbole du grand architecte de l'univers. Ainsi qu'en témoigne la revue *Le monde maçonnique* :

> Dans ses assemblées de 1867 et 1872, la maçonnerie italienne s'est occupée d'une question bien plus radicale, c'est-à-dire de l'abolition de l'ancienne formule "A la gloire du Grand Architecte de l'Univers", laquelle fut maintenue parce que l'on reconnut qu'elle pouvait s'adapter à toute conviction philosophique ou religieuse quelle qu'elle fût[160].

Si la maçonnerie italienne d'Istanbul épousait avec une certaine satisfaction le changement d'idéologie, il n'en a pas été de même à Smyrne, par exemple, où le vénérable de "Stella Iona", E. M. Rossi, avait loué sur un ton dithyrambique, en 1865, la croyance en Dieu et en l'immortalité de l'âme. Il rejoignait sur plusieurs points J. P. Brown et allait même plus loin :

> La franc-maçonnerie n'est pas telle ou telle religion, c'est la religion par excellence puisqu'elle embrasse tous les cultes sans en exclure aucun [...] Nous ne voulons pas démontrer en ce moment l'étrange erreur et l'aveuglement de l'esprit de ceux qui ne voient en Dieu que le spectre de la conscience humaine, comme dit l'école panthéiste allemande, et qui nient le principe divin qui nous anime. Si la maçonnerie n'impose à personne ces croyances, si elle ne fait point un symbole de foi, elle ne peut aussi s'empêcher de prévoir que la doctrine funeste du matérialisme est incompatible avec la morale [...] Le nom de Grand Architecte de l'Univers est le grand mobile de toutes nos actions [...] parce qu'enfin nous reconnaissons en Dieu le créateur de tout ce qui existe [...] De cette douce croyance en un Dieu créateur découle nécessairement le dogme de l'immortalité de l'âme qui est aussi, quoi qu'on en dise, un sentiment inné chez l'homme[161].

Il existait, en Europe, des idéologies maçonniques encore plus radicales que celles des obédiences anglo-saxonnes. Elle n'étaient pas attachées à un pays particulier, mais à une interprétation mystique et catholique du message maçonnique. Ses grands représentants au XVIII$^{e}$ et au XIX$^{e}$ siècle étaient français et allemands. Il n'était pas concevable que cette idéologie

160) *M.M.*, janvier-février 1878, p. 400.
161) *M.M.*, février 1865, pp. 599-607.

maçonnique puisse faire des émules en Orient sauf peut-être chez les chrétiens que portaient cette terre. A notre connaissance, un seul adepte de cette franc-maçonnerie, qui était en même temps un diplomate et un savant, s'est employé à transmettre sa vision de l'ordre. Il s'agissait du consul de Prusse à Jérusalem, Henry Peterman, que Robert Morris a rencontré lors de ses voyages au Proche-Orient. Celui-ci appartenait à la "Royal York Lodge" de Berlin et avait été initié au rite écossais rectifié, la forme la plus mystique de la maçonnerie. Après des études de philosophie et de langues orientales, il était devenu "professeur extraordinaire" de philosophie et membre de l'académie des sciences de Berlin. Il apprit l'arménien à Venise, puis se rendit en Egypte, en Iran et en Asie mineure pour le compte de la diplomatie prussienne. Nommé à Jérusalem en 1868, il y accomplit des recherches sur des manuscrits arméniens et poursuivit, en même temps, une carrière diplomatique. Sur le plan maçonnique, Henry Peterman pensait que le temps était propice pour réinstaller les institutions maçonniques en Orient. Mais son voyage symbolique vers l'Orient n'était pas celui des maçons anglais ou français qui faisaient remonter leurs traditions au Temple de Salomon, c'était celui d'un pur croisé des temps modernes. Fidèle à la tradition de la maçonnerie rectifiée, le temple qui l'intéressait n'était pas celui de Salomon, encore moins le deuxième temple de Zorobabel, c'était le "troisième temple", le temple invisible, celui de l'église du Christ[162]. Il a avoué à Robert Morris : "je pense que nous sommes obligés de considérer comme une mission de promouvoir le vrai christianisme. Parmi nos frères chrétiens, nous devons promouvoir la mission intérieure dans le but de faire de vrais chrétiens. Parmi les juifs, les musulmans et les païens, nous devons préparer le terrain pour les missionnaires, parce que le vrai et pur maçon, à mon avis, doit être un vrai et pur chrétien"[163]. Combien sommes-nous loin, et de la franc-maçonnerie anglaise qui n'était pas dénuée d'une tolérance à l'égard de toutes les confessions, et des maçonneries latines anticléricale et progressiste. Malgré le peu d'influence que cette idéologie maçonnique a pu exercer en Orient, il importait d'en signaler l'existence. On trouve néanmoins entre ces trois idéologies maçonniques, que rien ne semble apparenter, cette constante du voyage vers l'Orient dont nous avons souvent parlé[164]. J. P. Brown y a fait allusion dans son discours, Henry Peterman également, et jusqu'aux maçons du Grand Orient de France qui désiraient, en 1864, que "la maçonnerie s'orientalise en quelque sorte, qu'elle reporte aux lieux qui furent son berceau tous les bienfaits dont elle est suscepti-

162) Sur cette forme de maçonnerie dont les principales figures ont été Jean-Baptiste Willermoz et le Comte Joseph de Maistre au XVIII$^e$ siècle, voir René Le Forestier, *La franc-maçonnerie templière et occultiste au XVIII$^e$ et au XIX$^e$ siècle*, *op. cit.* et Jean Tourniac, *Principes et problèmes spirituels du rite écossais rectifié et de sa chevalerie templière*, Dervy-Livres, Paris, 1985.

163) Robert Morris, *Freemasonry in the Holy Land or Handmarks of Hiram's Builders*, *op. cit.*, pp. 463-464, 469-470.

164) Voir la note 4 du chapitre précédent.

bles"[165]. Restait à s'entendre sur le sort qui était réservé à cet Orient vers lequel convergeaient tous les regards...

Mais revenons en à la question du grand architecte de l'univers. La rédaction du *Monde maçonnique* a suivi de très près les réactions des autres obédiences européennes et elle a signalé l'interprétation qu'elles donnaient de l'innovation française. Les maçons italiens disaient, en 1877, l'année même où le convent du Grand Orient de France allait statuer sur cette grave question :

> L'invocation au Grand Architecte de l'Univers nous suffit parce qu'elle n'est contraire à aucun système philosophique, qu'elle peut s'allier à toute opinion ou croyance et qu'elle ne représente pas la synthèse d'une école ou religion quelconque. C'est pourquoi les maçons français — comme quelques-uns d'entre eux le croient à tort — n'auront rien à craindre de la part de la maçonnerie italienne s'ils décident, comme ils le font probablement à cette heure, la modification de leur constitution[166].

En Allemagne, une partie de l'ordre affirmait que le Grand Orient de France "n'a pas résolu d'abolir la croyance en Dieu, mais seulement de ne pas la demander de celui qui cherche la lumière. C'est une énorme différence [...] Il reste encore à savoir si par là la franc-maçonnerie n'est pas devenue plus cosmopolite." Ailleurs, il était affirmé que "le vote français n'est qu'une affirmation de la liberté de conscience et non une négation de la foi"[167].

Si l'on essaie de résumer l'ensemble de ces débats et d'établir quel était le climat de la franc-maçonnerie en Turquie dans les années 1887, date à partir de laquelle les diverses positions idéologiques semblent s'être stabilisées, on découvre trois attitudes. La première est celle des obédiences anglaises (Angleterre, Ecosse, Irlande) qui n'a pas varié d'un iota et qui reste, comme elle aime à se caractériser, celle d'une franc-maçonnerie déiste. La deuxième attitude, qui se trouve aux antipodes de celle-ci, est celle de la maçonnerie du Grand Orient de France qui s'est débarrassée en 1877 de la croyance en Dieu et en l'Immortalité de l'âme, et en 1887, de l'évocation au grand architecte de l'univers. La troisième attitude est celle du Grand Orient d'Italie qui a suivi l'obédience française sur la question de Dieu et

165) Extrait d'une allocution prononcé par l'orateur de la loge "Henri IV" de Paris à l'attention de Abd al-Qâdir ; cité par Bruno Etienne, "Emir Abd el-Kader", *Le maillon*, Abd el-Kader et la franc-maçonnerie, avril-juillet 1983, pp. 16-17. Voir aussi "La franc-maçonnerie en Orient et en Extrême-Orient", *L'acacia*, juillet-décembre 1907, pp. 144-149, où l'on peut lire : "s'il faut en croire les traditions de notre ordre, la maçonnerie nous est venue de l'Orient et, jusqu'à aujourd'hui, les suprêmes conseils de la plupart des pays européens sont connus sous le nom de Grand-Orient".

166) *M.M.*, novembre 1877, p. 300.

167) *M.M.*, janvier-février 1878, pp. 399-406.

de l'immortalité de l'âme, mais qui n'a pas jugé bon d'éliminer la référence au grand architecte, quoiqu'elle en caressât le désir. C'est certainement la raison pour laquelle elle a continué à entretenir d'assez bonnes relations avec les maçonneries anglo-saxonnes à la fin du XIX[e] siècle. Malheureusement les choses n'étaient pas aussi claires dans l'esprit des adversaires de l'ordre, en particulier chez les religieux. En ce qui concerne le Grand Orient de Turquie (fondé en 1909), on peut noter que, dans un rituel ottoman rédigé en langue française et daté de 1910, l'invocation "A la gloire du Grand Architecte de l'Univers" était maintenue, suivie du commentaire : "élevons nos pensées vers cet idéal qui est ce que nous appelons le Grand Architecte de l'Univers"[168]. Les maçons turcs n'avaient pas suivi l'obédience française et restaient fidèles au principal article de la foi maçonnique.

L'opinion des musulmans sur l'esprit et le but de l'ordre maçonnique a été très variée. Elle était fonction de l'information plus ou moins précise dont ils disposaient, mais on constate qu'à la fin du XIX[e] et au début du XX[e] siècle, les louanges ou les critiques qui lui ont été adressées ont été plus pertinentes que par les siècles passées. A titre d'exemple, en 1911, l'un des islamistes qui paraissait être le mieux informé sur la franc-maçonnerie, Ahmed Hilmî Şehbender-zâde, avait fait une nette distinction entre la franc-maçonnerie anglaise, qu'il appelait *İskoçya mezhebi* (secte écossaise), et les autres formes de l'ordre, alors que le terme "franc-maçonnerie" était généralement citée par ses coréligionnaires comme s'il s'était agi d'une société homogène. La "secte écossaise" se distinguait des autres parce qu'elle associait à la liberté de pensée (*hür endîş*) une attitude déiste (*deyîst*), terme que Ahmed Hilmî a traduit, entre parenthèses, par l'expression "être divin" (*vücûd-i illâhî*)[169].

L'un des premiers jugements portés contre l'ordre, dans l'Empire ottoman, est apparu dans un ouvrage de Harpûtî-zâde İshâk Efendi, *Şems ül-hakîka*, publié en 1861 (1278). L'auteur y a assuré ses lecteurs qu'il ne se trouvait rien dans cette société occidentale qui pouvait inspirer de l'inquiétude aux musulmans. Au contraire les francs-maçons sont proches des musulmans, disait-il, et il ajoutait :

168) Apparaît aussi, dans ce rituel, une formulation des principes maçonniques directement inspirée de l'obédience française : "La franc-maçonnerie, institution essentiellement philanthropique et progressive [...] considérant les conceptions métaphysiques comme étant du domaine exclusif de l'appréciation individuelle de ses membres, elle se refuse à toute affirmation dogmatique..." ; cf. *Instructions pour le premier grade symbolique, apprenti*, Constantinople, 1910, Grand Orient Ottoman, (collection personnelle de l'auteur). Voir aussi, Haydar Rifat, *Farmasonluk*, *op. cit.*, p. 234.

169) "Masonluğun mudafa'âsı ve bizim mutâla'mız", art. cit., pp. 3-4. Un autre religieux, député d'Erzurum et *şeyh* de *tekke*, Yeşil-zâde Muhammed Sâlih, était également conscient que la maçonnerie n'était pas "une" ; cf. *Farmasonlar ve maksadları, gayeleri* (Les francs-maçons, leurs objectifs), manuscrit de la bibliothèque de Millet (Istanbul), n° 1386/1-6, pp. 149-180.

> Actuellement, parce qu'ils n'ont pas reconnu comme raisonnables les règles et les objectifs de leur religion, de nombreux chrétiens se sont tournés vers les ouvrages des philosophes. On a appelé ceux-là francs-maçons. Si ces derniers étudient convenablement nos livres de théologie (*ilm-i kelâm*), notre science de l'éloquence (*ilm-i belâğ*), notre science du commentaire [religieux] (*ilm-i tefsîr*) et nos livres de soufisme, il est hors de doute qu'ils épouseront l'islam, car ses lois sont conformes à la philosophie et agréables à la raison[170].

L'opinion de cet auteur est fondée toutefois sur un ensemble de malentendus. S'il est vrai que les membres de l'ordre s'étaient écartés de l'Eglise — Harpûtî-zâde İshâk Efendi avait dû entendre parler de la condamnation pontificale — et s'ils s'étaient effectivement inspirés auprès des "philosophes", il faut préciser que les philosophes en question étaient ceux des Lumières et non les aristotéliciens ou les néoplatoniciens qui avaient droit au titre de philosophe en islam. La théologie islamique avait été, certes, assez marquée par la philosophie grecque, mais cette dernière n'était, en aucun cas, agréable aux admirateurs de Voltaire.

La principale critique de la franc-maçonnerie au XIX$^{e}$ siècle a été l'œuvre d'un homme de lettres, İbrâhîm Ethem Pertev Paşa (m. 1873). L'édition de l'opuscule qu'il lui a consacré semble avoir été lié à l'épisode de l'initiation du sultan Murâd et visait à détourner le souverain de la société secrète occidentale en révélant que celle-ci n'était qu'une secte crypto-chrétienne. Pour les besoins de la cause, l'auteur était allé jusqu'à se faire initier chez les francs-maçons d'Istanbul dans les années 1870, et son livre se présente comme le rapport détaillé, présenté sous la forme d'un rêve (*hâbnâme*), de ce qu'il a vécu et des discussions qu'il a eues ensuite avec un membre de l'ordre[171]. Quoique d'esprit anti-maçonnique, l'ouvrage rapporte fidèlement la cérémonie d'initiation, le passage dans le "cabinet de réflexions", où le récipiendaire doit rédiger son "testament philosophique", lequel consiste en trois questions, enfin l'initiation proprement dite avec son cortège de déplacements symboliques et d'instructions morales et ésotériques. Détail notable, les francs-maçons s'étaient adressés à lui d'abord en une langue étrangère[172], puis, voyant que Pertev Paşa ne savait que le turc, ils avaient décidé de poursuivre la cérémonie dans cette dernière lan-

170) Harpûtî-zâde İshâk Efendi, *Şems ül-hakîka*, Istanbul, 1278/1861, p. 13.

171) *Merhûm Pertev Paşa hâbnâmesi* (Rêve du feu Pertev Paşa), s.d. Sur ce texte, voir les commentaires de K. S. Sel, "Geçen asırda Türkiye'de masonluk aleyhtarı ilk neşriyat" (La première publication anti-maçonnique en Turquie au siècle dernier), dans *Türk masonluk tarihine ait üç etüd* (Trois études sur l'histoire de la franc-maçonnerie turque), Publication de la Grande Loge de Turquie, 1973, pp. 47-61 et Orhan Koloğlu, *Abdülhamit ve masonlar, op. cit.*, pp. 114-121.

172) Aucune précision n'est donnée au début de la cérémonie, mais l'on apprend ensuite que le président de la loge communiquait en français avec les autres membres ; ce qui nous laisse penser que la loge en question pourrait bien être "L'Union d'Orient" ; *Merhûm Pertev Paşa hâbnâmesi, op. cit.*, p. 3, 9.

gue. Après cette première partie descriptive, où rien ne transparaît des intentions de l'auteur, commence un entretien sur les buts de la franc-maçonnerie. Pertev a demandé quelle pouvait être l'utilité de cette société pour la communauté islamique. On lui répondit que son but était d'instituer des liens d'amitié et de fraternité entre les hommes et entre tous les Etats. Le projet semblait trop idéaliste pour notre auteur qui s'est demandé si l'ordre ne perdait pas son temps. Pour lui, il était certes aisé de créer des liens entre les pays, mais ces liens n'étaient que temporaires et établies au gré des intérêts des parties en présence. Il ne croyait pas que des hommes de religions différentes puissent se reconnaître comme frères et œuvrer ensemble dans une association. "Réussirez-vous, a-t-il rétorqué à son interlocuteur, ce que les philosophes, les sages et les prophètes n'ont pu accomplir". Pertev Paşa n'ignorait pas, en outre, que beaucoup d'athées et d'ignorants se trouvaient parmi les frères, ce qui, à son avis, ne pouvait qu'être préjudiciable pour la communauté musulmane. Enfin, l'homme de lettres ottoman a décelé un plus grand danger encore dissimulé derrière cette société ; elle est un "cheval de Troie du christianisme" et une continuation de cette union de la croix envoyée par le pape Pierre pour enlever Jérusalem des mains des musulmans. Convaincu de la vérité de son point de vue, Pertev Paşa a déclaré qu'il fera tout ce qui est en son possible, à l'avenir, pour éclairer ses frères en islam sur ce que cache l'ordre maçonnique.

Si l'on excepte l'interprétation de la maçonnerie comme société crypto-chrétienne, le fond de l'argumentation de Pertev Paşa repose sur le fait que l'idéal maçonnique est irréalisable et que toute tentative pour le mener à bien serait nuisible à la société islamique. C'est dans cet esprit, avec plusieurs autres développements, que certains musulmans turcs du début du XX$^{e}$ siècle ont exposé sur quels fondements reposait leur opposition à l'ordre. A ce titre, nous avons constaté que dans son étude sur l'incroyance religieuse et l'activisme politique, étude consacrée principalement à la pensée de Jamâl al-Dîn al-Afghânî et de Muhammad Abduh, l'historien Elie Kedourie a attiré l'attention sur le fait que chez ces deux réformistes musulmans, les trois religions du livre (judaïsme, christianisme et islam) étaient vues comme complémentaires les unes les autres plutôt qu'en opposition[173]. Cette attitude était très populaire dans la franc-maçonnerie à cette époque. Or Jamâl al-Dîn al-Afghânî et Muhammad Abduh étaient liés à des loges égyptiennes. Le cas de al-Afghânî est tout à fait digne d'intérêt, puisque après avoir été initié dans une loge anglaise, ce dernier s'en est séparé, ou en a été expulsé, pour des raisons peu claires, avant de rallier la maçonnerie du Grand Orient de France. Deux hypothèses ont été avancées pour expliquer ce choix forcé ou volontaire. La première est que le penseur moderniste aurait été écarté de la maçonnerie anglaise parce

173) Elie Kedourie, *Afghani and Abduh. An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam*, Frand Cass and Co, London, 1966, p. 15.

qu'il niait l'existence d'un être suprême (*supreme being*)[174], la deuxième est que des querelles de personnes l'auraient opposé aux membres de sa loge. L'influence de al-Afghânî a été importante sur plusieurs francs-maçons qui étaient en même temps ses disciples, Muhammad Abduh que nous avons cité, le chrétien Adîb Ishâq (1856-1885)[175] et le juif James Sanua (1839-1912). Pour en revenir au point doctrinal auquel nous nous intéressons, Elie Kedourie a noté que l'argument d'al-Afghânî selon lequel les trois religions du livre étaient complémentaires "n'est pas vraiment un point de vue en faveur d'une tolérance pratique, mais plutôt un rejet doctrinal plus ou moins extrême des dogmes positifs qui, pour les fidèles, se trouvaient effectivement dans le judaïsme, le christianisme et l'islam"[176]. La remarque de cet universitaire anglais est très judicieuse et elle nous autorise à penser que la "tolérance" de la maçonnerie, qui s'appuyait à peu de choses près sur les mêmes prémisses philosophiques, allait secréter un effet pervers. J. P. Brown l'avait pressenti en notant que c'était peut-être l'indifférence en matière de religion, dont s'énorgueillissait l'ordre, qui lui avait attiré les pires inimitiés, l'indifférence étant vue par les islamistes comme un manque de déférence à l'égard de la religion. Elle résultait pourtant de la plus pure tolérance, et c'est ainsi qu'elle avait été interprêtée, sans doute, par les penseurs "éclairés" comme les Jeunes Ottomans. Ce qui nous a assuré que c'était là que résidait, au moins, l'un des principaux griefs que faisait l'islam à la franc-maçonnerie, c'est un article anonyme publié en 1909 dans la revue islamiste turque *Beyân ül-hak*[177]. Cette étude qui est d'un rare intérêt procède d'une réflexion menée de manière scientifique, ce qui tranche avec les pamphlets antimaçonniques et antisionistes auxquels on était habitué. Il faut y voir une des pages les plus passionnantes de l'histoire de l'argumentation antimaçonnique en islam.

L'auteur s'était proposé de répondre à deux questions : 1) est-ce que ceux qui rentrent en maçonnerie, sans qu'aucune distinction de race et de religion soit faite, participeront, d'une manière égale, aux avantages promis par l'ordre ? 2) la franc-maçonnerie est-elle en mesure d'assurer aux hommes un bonheur à la fois matériel et spirituel ? En premier lieu, no-

174) D'après un rapport, daté de 1879, du Consul Général d'Angleterre en Egypte au Foreign Office ; cf. *id.*, p. 20. Sur les relations entre ce penseur et l'ordre maçonnique, voir aussi A. Albert Kudsi-Zadeh, "Afghânî and Freemasonry in Egypt", *Journal of American Oriental Society*, 92 (1), 1972, pp. 25-35.

175) Sur lui, voir Mustafa Khayati, "Un disciple libre penseur de al-Afghani, Adib Ishaq", dans *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, Les Arabes, les Turcs et la Révolution française, 52-53, 1989 2/3, Edisud, pp. 138-149.

176) Elie Kedourie, *Afghani and Abduh. An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam*, *op. cit.*, p. 15.

177) "Farmasonluk", *Beyân ül-hak*, 9 şubat 1324, cilt 1, 21, pp. 484-485. Quelques extraits en ont été publiés par Sadık Albayrak dans *Meşrutiyet islamcılığı ve siyonism* (Les islamistes du deuxième régime constitutionnel ottoman et le sionisme), Araştırma, Istanbul, 1989, pp. 18-19.

tait-il, afin que ceux qui rentrent dans cette confraternité soient en mesure de participer, sur un même pied d'égalité, et quels que soient leur religion, leur ethnie (*millet*) et leur engagement politique, aux bienfaits auxquels l'ordre doit pourvoir, il faut assurément que la franc-maçonnerie ait en vue l'intérêt de l'humanité en général et exige de ses adeptes une parfaite unité de pensée. Or, si l'on instituait parmi plusieurs hommes une telle unité de pensée et d'intérêts, au sein de laquelle ces derniers seraient liés d'une manière presque inséparable, on n'éviterait pas moins l'apparition de divergences d'idées et de conflits d'intérêts. L'auteur a ajouté que les sources de ces conflits, qu'ils soient d'ordre intellectuel, social ou politique, se réduisent à trois thèmes ; la religion (*dîn*), l'ethnie (*millet*) et la politique (*hükümet*). En somme, si l'on interprête la pensée de notre auteur, les différences que la franc-maçonnerie veut abolir persistent et continuent à secréter des luttes doctrinales et des oppositions sociales. La réalisation de l'idéal maçonnique est ainsi fortement contestée. Mais plus encore, l'auteur n'a pas critiqué uniquement la dimension idéaliste et irréalisable du projet maçonnique. Il en a rejeté les fondements mêmes au nom de l'originalité et de l'homogénéité de la communauté islamique, et surtout par égard à sa sécurité. Par là, comme on va le voir dans le détail, il remettait en question l'un des principes de base sur lequel s'entendaient toutes les francs-maçonneries sans exceptions, l'idée d'un centre de l'union où les frères, faisant abstraction de leurs particularismes, œuvreraient pour un idéal unique.

> En même temps qu'elle observe le principe de l'unité religieuse, de l'unité ethnique et de l'unité politique, la franc-maçonnerie s'emploie à faire disparaître le sentiment religieux et national. Pour cette raison, là où elle se trouve, la franc-maçonnerie s'appuie sur trois principes ; le premier est de réunir toutes les religions ou de les abolir toutes, le deuxième est d'unir toutes les ethnies ou d'abolir le sentiment d'appartenance à un groupe ethnique, le troisième, c'est de ramener tous les gouvernements à un gouvernement unique[178].

On peut faire pour le texte de ce religieux turc la remarque que Elie Kedourie faisait au sujet de la doctrine prêchée par al-Afghânî ; la tolérance devenant rejet ou abolition. Pour l'auteur de l'article en turc étudié ci-dessus, le danger qu'engendrait la maçonnerie était triple ; il mettait en péril la religion, le sentiment ethnique et la liberté politique. On peut remarquer que ce jugement ne vaut pas uniquement dans le cadre de l'islam, puisqu'il avait été, entre autres, à l'origine de la condamnation pontificale de la franc-maçonnerie en 1738, l'Eglise ne pouvant accepter que les maçons prônent l'indifférence en matière de religion. L'un des principaux griefs était que, dans cette société, étaient "admises indifféremment des personnes de toute religion et de toute secte"[179]. L'islam avait, du reste, déjà

178) "Farmasonluk", art. cit.

179) Cf. Alec Mellor, *Nos frères séparés, les francs-maçons*, *op. cit.*, pp. 172-174.

combattu, au sein même de la communauté islamique, des penseurs, généralement des soufis, qui avaient soutenu l'unité des religions. Dans l'Empire ottoman, au XV^e siècle, le plus célèbre avait été Bedreddîn Simâvî, auquel les docteurs de la religion avaient reproché son supra-confessionnalisme, mais on l'avait aussi accusé de vouloir l'abrogation des lois des Etats et des religions[180]. En Inde, on peut citer le prince Darâ Shikûh qui s'était employé à rapprocher les musulmans des hindouistes(1615-1659)[181].

L'auteur de l'article s'est attaqué ensuite à l'idéal de bonheur unique revendiqué par la maçonnerie. "On sait, écrit-il, que les conceptions du bonheur dans chaque communauté humaine sont différentes les unes des autres. Elles se séparent sur de nombreux points et sont même, pour la plupart, opposées les unes aux autres. En un sens, le bonheur des uns est le malheur des autres ; il sera la cause de calamités pour les uns, celle de plaisirs pour les autres". Notre personnage affirmait par ces mots qu'il n'était pas possible de concilier la notion d'un bonheur absolu, qui était fondé sur une "philosophie idéaliste et une volonté toute théorique", avec ce que les hommes recherchaient sous le nom de bonheur. Ainsi s'écroulait, le noble idéal de la franc-maçonnerie, notre islamiste turc ayant démontré que les hommes ne pouvaient communier autour d'une conception commune du bonheur dans le cadre d'une organisation qui voulait en administrer la quête.

La dimension universaliste de la franc-maçonnerie a cependant fait des émules parmi les musulmans. La preuve en est le succès remporté par l'ordre au Maghreb et dans l'Empire ottoman. En rapport avec cette question, on peut citer le cas d'un algérien qui s'y était affilié, en 1865, parce qu'il était à la recherche d'une "vraie et sûre morale", n'ayant pas trouvé satisfaisante l'éthique islamique qui lui avait été inculquée par son père dès son plus jeune âge : "A Dieu ne plaise que je veuille ici renier la religion de mes pères [...] Ce que je veux vous dire aujourd'hui, c'est que ma religion toute bonne et excellente qu'elle est, ne m'impose pas d'aimer tous les hommes à quelque religion qu'ils appartiennent, tandis que la maçonnerie veut que nous aimions tous les hommes, quel que soit le culte qu'ils professent"[182].

On ne dispose pas, que nous sachions, d'ouvrage ou d'articles concernant la franc-maçonnerie qui auraient été composés par les Jeunes Ottomans membres de l'ordre. Mais on a vu dans le chapitre précédent que leur système social et philosophique s'adaptait presque parfaitement à l'idéal

180) Voir Michel Balivet, "Deux partisans de la fusion religieuse des Chrétiens et des Musulmans au XV^e siècle : le turc Bedreddin de Samavna et le grec Georges de Trébizonde", *Byzantina*, 10, 1980, pp. 363-400.

181) Voir Saiyid Athar Abbas Rizvi, *A History of Sufism in India*, Munshiram Manoharlal Publishers, New Delhi, 1983, II, pp. 125-145.

182) Xavier Yacono, *Un siècle de franc-maçonnerie algérienne, (1785-1884), op. cit.*, p. 260.

que suivaient les maçons et plus particulièrement, à l'idéologie maçonnique d'avant la suppression de la croyance en Dieu. Nâmık Kemâl fondait en effet son libéralisme sur la loi religieuse, et Mustafa Fâzıl, même s'il a prôné une certaine laïcité, ne s'est jamais dressé contre la religion[183]. Il y a un point pourtant qui n'a jamais été très clair dans l'esprit des francs-maçons européens, comme chez leurs confrères d'Istanbul. La suppression de la croyance en Dieu en 1877 n'entraînait pas obligatoirement celle de l'invocation au grand architecte de l'univers, or beaucoup de partisans du déisme ont associé les deux et parlé de "*croyance* au grand architecte de l'univers". Le déisme s'était donc reporté sur ce que le Grand Orient de France n'avait conçu jusqu'à présent que comme un symbole, et c'est sans doute ce qui a décidé l'obédience, en 1887, à supprimer cette invocation. Quoi qu'il en soit, dans l'esprit de nombreux maçons mal informés, et plus encore à l'étranger, le grand architecte avait cessé d'exister dans l'obédience française dès 1877. On n'ignorait pourtant pas au siège de l'obédience que la suppression de ce *symbole* serait plus dramatique que celle du déisme

> Au nom d'un atelier étranger, où des musulmans dépouillés du fanatisme et amis du progrès ont été initiés, un commissaire a déclaré que la formule traditionnelle honorant le Grand Architecte de l'Univers était un lien indispensable pour les loges dont les membres sont si différents entre eux d'éducation sociale, philosophique et religieuse[184].

En 1876, un article du journal pro-anglais *Stamboul* avait lancé un appel désespéré en faveur du maintien de la *croyance* dans le grand architecte de l'univers, indiquant que ce principe "mettait en accord la franc-maçonnerie française avec la franc-maçonnerie universelle"[185]. La confusion entre la croyance en Dieu et le symbole du grand architecte était totale puisqu'il était écrit plus loin : "c'est parce que la franc-maçonnerie a toujours affirmé aussi bien, sinon mieux, qu'aucune religion, Dieu et l'âme, qu'elle compte 550 mille adeptes aux Etats Unis et près de 200 mille en Angleterre et ses colonies"... Et, pour montrer que le maintien de ce "symbole du déisme" était tout à fait indispensable en Orient, l'auteur de l'article avait choisi de faire parler l'un des plus célèbres musulmans adeptes de l'ordre, l'Emir Abd al-Qâdir :

> C'est ainsi que l'avait compris Abdel-Kader qui, après son initiation par le Grand Orient de France écrivait : "dans mon opinion, tout

183) Sur la place de l'islam chez les Jeunes Ottomans, voir Mümtaz'er Türköne, *Siyasî ideoloji olarak İslamcılığı doğuşu* (La naissance de l'islam comme idéologie), İletişim Y., Istanbul, 1991.

184) Il n'est pas précisé s'il s'agissait du Maghreb, de l'Egypte ou d'Istanbul ; cf. extrait du compte rendu de l'assemblée générale de 1876, cité dans "A propos de l'obligation de la croyance en Dieu et en l'immortalité de l'âme", art. cit., p. 44.

185) "La franc-maçonnerie", *Stamboul*, vendredi 13 octobre 1876.

homme qui n'appartient pas à la franc-maçonnerie est incomplet". Ces paroles d'un très fervent musulman ne sont-elles pas une preuve préremptoire que la franc-maçonnerie n'est pas en contradiction avec le Koran ? Ne répondent-elles pas victorieusement aux attaques des imitateurs inconscients et ignorants, au sein de l'islamisme, des cléricaux de l'Occident ?

Nulle part, soit dit en passant, la franc-maçonnerie ne pourrait opérer autant de bien qu'en Turquie, car elle est la meilleure école de tolérance mutuelle. Parmi tant de races et de croyances diverses, où trouver un *modus vivendi* équitable et pacifique, si ce n'est dans la doctrine qui prêche à chaque conscience le respect de la conscience d'autrui.

La référence à Abd al-Qâdir ne pouvait être mieux placée en une telle circonstance. Le *şeyh* d'origine algérienne, devenu franc-maçon à Alexandrie, en 1864, à la loge "Les Pyramides" du Grand Orient de France, sur l'invitation de cette obédience[186], représentait en effet aux yeux des maçons français le type même du musulman éclairé. C'était son intervention en faveur des chrétiens de Syrie, lors des événements de 1860, qui lui avait gagné l'admiration de l'Europe et en avait fait une incarnation de la tolérance[187]. Un franc-maçon français avait écrit, en 1865 : "il apparaît, lui, le descendant du Prophète, non point comme le représentant fanatique d'une secte, mais comme le disciple de cette morale indépendante de toute idée surnaturelle qui place le respect de la personne humaine au-dessus des divisions et des passions religieuses, et qu'il fît ainsi, par anticipation, une œuvre essentiellement maçonnique"[188]. L'auteur de l'article du *Stamboul* n'ignorait pas qu'une correspondance échangée entre Paris et la loge égyptienne qui avait initié le *şeyh*, avait été publiée dans la revue du *Monde maçonnique* ; c'est de là qu'il avait tiré cette réflexion de Abd al-Qâdir. Lors d'un voyage en France, en 1865, où il avait été accueilli très chaleureusement par ses "frères maçons", Abd al-Qâdir avait eu l'occasion de répondre à quelques questions concernant la situation de l'ordre dans son pays. Il s'agissait de la Syrie ottomane des années 1865. Ce dernier avait indiqué que la franc-maçonnerie y était très mal considérée et que les francs-maçons étaient regardés "comme des gens sans croyances (athées), sans lois, prêts à troubler l'ordre de la société". A la question qui était de savoir s'il pourrait, lui, Abd al-Qâdir, implanter et propager l'ordre, il répondit que les peuples n'y étaient pas encore disposés et que les réunions secrètes étaient

186) La loge "Henri IV" du Grand Orient de France avait délégué à la loge "Les Pyramides" le soin d'initier le *şeyh* ; cf. "Lettre fraternelle de la loge Henri IV à Abd-el-Kader", *M.M.*, novembre 1860, pp. 392-395.

187) Sur le *şeyh* et la franc-maçonnerie, voir Xavier Yacono, "Abd el-Kader franc-maçon", *Humanisme*, revue du Grand Orient de France, 57, mai-juin 1966, pp. 5-37 ; Bruno Etienne, "Emir Abd el-Kader", *Le maillon*, Abd el-Kader et la franc-maçonnerie, *op. cit., passim* ; Abdolhâdi Hâyri, *Târikh-e jonbeshhâ ve tekâpuhâ-ye farâmâsungari dar keshvarhâ-ye eslâmi, op. cit.*, pp. 139-159.

188) "Abd-el-Kader", *M.M.*, août 1865, pp. 228-240.

sévèrement défendues[189]. Pourtant, trois années seulement après que le *şeyh* eut prononcé ces paroles, l'ordre commença progressivement à s'installer en Syrie et l'on apprend, grâce au témoignage de Robert Morris, qu'une loge informelle, où se trouvaient plusieurs fils de l'Emir, s'était réunie à Damas, en 1868[190]. Robert Morris avait pu rencontrer le *şeyh*, en 1868, comme le maçon libanais Shâhîn Makâriûs, en 1881[191]. Si l'on considère attentivement quelles ont été les réponses que le *şeyh* algérien, installé en Syrie, avait données aux questions des maçons français, on remarque immédiatement que celles-ci étaient empreintes de mysticisme, ce qui n'est pas étonnant puisque Abd al-Qâdir avait été également, à côté de sa qualité de chef de guerre, un grand soufi de la confrérie *kâdirî*[192]. Sans anticiper sur le chapitre suivant qui abordera la question de la double affiliation confrérique franc-maçonnerie / soufisme, on relèvera ici seulement ce qui concerne les interférences entre sa vision mystique et la question de la croyance en Dieu. A cette époque, l'obédience française n'affichait pas encore sa position antidéiste ; ce qui se déduit facilement d'après le contenu des questions que l'obédience posait systématiquement à tout individu qui demandait son admission dans l'ordre. On retiendra ici quelques-unes d'entre elles : quels sont les devoirs de l'homme envers Dieu, quels sont les devoirs de l'homme envers ses semblables, quels sont les devoirs de l'homme envers son âme, l'âme est-elle immortelle ? Abd al-Qâdir y avait répondu de la manière la plus orthodoxe affirmant qu'il fallait honorer le Dieu trés haut "qui est l'unique et n'a pas d'associé dans la création", et à la façon des

189) Xavier Yacono, "Abd el-Kader franc-maçon", art. cit., p. 29.

190) Voir la note 182 du chapitre précédent. On attribue aussi au *şeyh* la fondation de la loge "Siria" du Grand Orient d'Italie (cf. Jurjî Zaydân, *Tâ'rîkh al-mâsûniyya al-âmm mundhu nash'atihâ ilâ hâdhâ l-'âm, op. cit.*, p. 156 et Najdat Fathi Safwat, *Freemasonry in the Arab World, op. cit.*, p. 14), mais il n'en existe aucune preuve, à notre connaissance. Toutefois, Abd al-Qâdir a très bien pu fréquenté cette loge qui existait dans les année 1880, peu avant sa mort survenue en 1883 (cf. *supra*, p. 232). En revanche, il est impossible que l'émir ait appartenu à la loge "Syrie" du Grand Orient de France, comme le pense X. Yacono ("Abd el-Kader franc-maçon", art. cit., p. 30), car cet atelier a été constitué en 1889 (cf. *Essai de répertoire des loges maçonniques françaises des origines à nos jours. I, provinces, anciennes colonies françaises, étranger, op. cit.*).

191) Abd al-Qâdir s'était informé auprès de Sh. Makâriûs sur les francs-maçons du Liban et avait remercié ce dernier pour ses activités maçonniques (cf. Shâhîn Makâriûs, *Kitâb fadhâ'il al-masûniyya*, Qahire, 1899, p. 182). Nous ne savons rien de plus sur les relations que le *şeyh* a pu entretenir avec l'ordre après son voyage en France en 1865. Ce qui est sûr, c'est qu'il ne semble pas avoir changé d'avis à son sujet, puisqu'il a laissé ses fils s'associer de manière assez active à la franc-maçonnerie à Damas et au Liban. Deux d'entre eux avaient été initiés en 1866 dans la loge "Palestine" de Beyrouth, sous juridiction de la Grande Loge d'Angleterre ; ce qui est une autre preuve que le *şeyh* n'avait pas fondé d'atelier à Damas à cette époque, sinon ses fils auraient rallié l'ordre dans cette ville (voir la note 182 du chapitre précédent).

192) Cf. Javâd al-Murâbit, *Al-tasavvuf wa 'l-Amîr Abd al-Qâdir al-Husaynî al-Jezâirî* (L'Emir Abd al-Qâdir al-Husaynî al-Jezâirî et le soufisme), Damas, 1992. Certains de ses écrits mystiques ont été publiés par Michel Chodkiewicz, *Ecrits spirituels*, Editions du Seuil, Paris, 1982.

soufis, en faisant reposer son interprétation sur la théorie mystique de l'unicité de l'être (*vahdet-i vücûd*)[193]. D'après Bruno Etienne, qui a eu accès à des documents inédits, le *şeyh* aurait marqué plus tard sa désapprobation devant la suppression du grand architecte de l'univers : "Abd al-Qâdir pensait naïvement que l'ordre allait pouvoir réconcilier l'islam et le christianisme"[194]. A ce titre, ce même chercheur qui a consacré plusieurs années à l'étude de la vie politique et maçonnique de ce personnage, s'est demandé pourquoi celui-ci avait adhéré à la franc-maçonnerie. Son hypothèse ne manque pas d'originalité :

> Pour moi la réponse ne fait aucun doute : par conviction. Conviction que cet ordre était sans doute utilisable comme l'une des voies, soit comme pont entre l'Orient et l'Occident pour le dépassement des querelles théologiques, soit pour amener certains européens sur le chemin de l'Orient, soit, mais ce serait trop beau, parce que la franc-maçonnerie apparut à l'Emir comme la seule institution européenne digne d'être sauvée...[195]

Pour en terminer avec cette question complexe du rapport de la sociabilité maçonnique à l'islam, et après avoir traité des principaux discours opposés ou favorables à l'idéologie maçonnique, nous aimerions parler brièvement des tentatives d'adaptation de l'ordre à la société islamique, c'est-à-dire des réformes de la franc-maçonnerie que les maçons turcs ont pu élaborer. En particulier, il importe de se pencher sur une expresssion qui a été utilisée plusieurs fois par les Ottomans et les Arabes, celle de "franc-maçonnerie islamique", afin de voir si ces deux termes ont été collés l'un à côté de l'autre, ou si cette formule a pu incarner une réelle unité. La documentation à notre disposition est bien faible, mais elle devrait néanmoins nous permettre de déterminer sur quels points l'accord aurait pu se faire, s'il s'est vraiment fait, entre une sociabilité importée d'Occident et l'islam. On verra, en partie, dans les paragraphes qui suivent, mais surtout dans le prochain chapitre, que c'est presque essentiellement à travers le soufisme, c'est-à-dire à travers une autre forme de sociabilité confrérique, d'origine orientale celle-ci, que le mariage a pu être consommé, pas uniquement dans l'Empire ottoman, mais aussi dans le reste du monde arabe et jusqu'en Iran.

Tal'at Paşa n'avait pas caché à ses amis que son dessein premier était d'établir une "franc-maçonnerie musulmane", bien avant que l'ordre ne prenne la dimension politique qu'on lui connaît à travers le Grand Orient Ottoman[196]. Pourtant, en Turquie, l'exemple le plus typique d'une "franc-

193) "Abd-el-Kader", *M.M.*, août 1865, pp. 230-234.

194) "Les relations entre la franc-maçonnerie et le soufisme", *La chaîne d'union*.

195) "Emir Abd el-Kader", *Le maillon*, *op. cit.*, p. 32.

196) Ahmed Bedevi Kuran, *Osmanlı İmperatorluğunda ve Türkiye Cumhuriyetinde İnkilâp hareketleri*, Istanbul, 1959, p. 481 : cité par O. Koloğlu, *İttihadçılar ve masonlar*, *op. cit.*, p. 357.

maçonnerie islamique" est celui de la *Tarîkat-i salâhiyye* dont nous avons déjà parlé dans le chapitre 3 de la première partie. Avant de se tourner contre la jeune république d'Atatürk, cette confrérie se serait opposée à la franc-maçonnerie proprement dite dans les années qui avaient suivi la proclamation de la constitution. Sans doute visait-elle à combattre une forme dégénérée de l'Ordre, de réputation athée. Elle aurait également été liée au groupe islamiste de l'Union mohammadienne (*İttihâd-i İslâm*) que l'on savait fermement opposé aux maçons[197]. On peut donc se demander pourquoi la *Tarîkat-i salâhiyye* avait adopté la structure maçonnique. Peut-être tout simplement parce qu'une structure lui faisait défaut et que celle offerte par la maçonnerie était tout à fait indiquée pour des actions clandestines. Mais peut-être aussi parce qu'elle revendiquait la véritable tradition maçonnique qui était d'être déiste. Il lui manquait une idéologie religieuse; c'est dans le soufisme que les organisateurs l'ont trouvée. Le fondateur de cette société a clairement affirmé que la *Tarîkat-i salâhiyye* avait été entièrement inspirée de la maçonnerie et qu'elle constituait une vraie "franc-maçonnerie islamique"[198]. Cette expression a été aussi employée en Egypte par des Occidentaux à l'intention de la confrérie *senûsî*, originaire de La Mecque, et qui s'était installée en Cyrénaïque : "son système est un développement de la franc-maçonnerie mais clairement religieux, un socialisme religieux, en fait basé sur les plus anciens principes de l'islam, qui inculque une fraternité universelle en islam"[199]. Et, dans le même pays, un rapport français de 1859, destiné aux Affaires étrangères, signalait des "menées secrètes ayant pour but d'organiser dans l'armée égyptienne et à un point de vue anti-chrétien une sorte de franc-maçonnerie musulmane"[200]. A Bagdad, c'est, comme la décrit la *Revue du monde musulman*, une "sorte de société de bienfaisance musulmane" nommée "Shams al-islâm" et fondée en 1885, qui fut organisée sur le modèle des loges maçonniques et présentée comme "une sorte de maçonnerie musulmane"[201]. Ces différentes descriptions n'ont certes pas une valeur tout à fait scientifique, mais elles nous donnent au moins un point de vue occidental sur ce qui a pu, en terre d'islam, rappeler à des européens la structure de leur franc-maçonnerie.

Il nous reste, pour conclure ce chapitre, à parler d'un autre type de discours critique sur l'idéologie maçonnique, d'un type nouveau celui-ci, parce qu'il n'était pas fondé sur une opposition religieuse, mais provenait d'in-

197) Mete Tunçay, Bülent Çukurova, "Tarikat-i Salâhiye Cemiyeti...", art. cit., p. 50. Sur *İttihâd-i İslâm* et les maçons, voir Orhan Koloğlu, *Abdülhamit ve masonlar, op. cit.*, p. 142.

198) Mete Tunçay, Bülent Çukurova, "Tarikat-i Salâhiye Cemiyeti...", art. cit., p. 50.

199) D'après J. Nimet, "Origin of the National Party in Egypt", *The Nineteenth Century*, vol. xiii, 1883, p. 126 ; cité par Jacob M. Landau, "Prolegomena to a Study of Secret Societies in Modern Egypt", art. cit., appendice I, pp. 161-162.

200) Document publié par Jacob M. Landau, "Prolegomena to a Study of Secret Societies in Modern Egypt", art. cit., appendice VI, p. 167.

201) "L'affaire de la Shams-oul-Islâm", *R.M.M.*, XII, 1010, p. 682.

tellectuels occidentalisés. Ce type d'opposition à la franc-maçonnerie a existé aussi en Europe et son représentant le plus caractéristique était certainement le philosophe italien Benedetto Croce (1866-1952). Le témoignage le plus digne d'intérêt a été celui d'Ahmed Rızâ, le principal leader des Jeunes Turcs en exil, qui était devenu Président de l'Assemblée ottomane après 1908. Courtisé par les Jeunes Turcs membres de la franc-maçonnerie, il s'était toujours refusé à adhérer à l'ordre, mais il ne conçut jamais d'animosité à son égard. Les explications qu'il donna en 1892 aux maçons qui lui avaient proposé de "recevoir la lumière" se résumaient à deux points : 1) la dimension religieuse de l'ordre ne pouvait s'accorder avec ses convictions positivistes, 2) il était opposé à la structure hiérarchique de la franc-maçonnerie. Il leur avoua que la présence de principes imposant l'existence de Dieu et celle de l'immortalité de l'âme dans le règlement qu'ils avaient publié en 1869 avait attiré son attention.

> Dans ces conditions, comment est-il possible à la fois d'être un maçon et de nier ces principes ? Si les maçons acceptent ces principes comme des vérités absolues, ils se trouveront obigés de les défendre et d'en accepter les conséquences. Une telle conduite sera un obstacle à la liberté de pensée et au progrès[202].

Plus loin, en ce qui concerne le principe de la tolérance, Ahmed Rızâ dit qu'il est, lui aussi, partisan de la tolérance, sauf à l'encontre d'une doctrine qui irait contre le progrès. La structure hiérarchique de l'ordre n'avait pas sa sympathie. Il ne comprenait pas la présence de "maîtres" dans une loge, avouant qu'il préfèrait se choisir lui-même comme son propre maître. Enfin, il reconnut n'apprécier que les "sociétés libres qui étaient fondées sur des vérités scientifiques", mais il souligna que la franc-maçonnerie avait rendu de grands services à une époque où le cléricalisme était puissant et où la liberté de pensée était vue comme une faute[203]. Un autre unioniste, Hüseyin Câhid (Yalçın), qui était devenu maçon à Salonique pendant la deuxième période constitutionnelle, restait critique envers certains aspects de l'ordre ; ses cérémonies et ses règles passablement ridicules qui n'étaient pas conformes à son idéal élevé et humaniste[204]. Le philosophe Croce avait attiré l'attention, lui aussi, sur l'absurdité des rites à travers lesquels communiaient les francs-maçons, mais il était allé plus loin encore, et dénonçait son "démocratisme abstrait hérité des lumières", réduisant la doctrine et l'idéal de l'ordre à deux aspects : "abstraction et simplicité".

202) Cette lettre d'Ahmed Rızâ, qui provient d'un fond d'archives privées, a été publiée par Şükrü Hanioğlu : *Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902), op. cit.*, document II, pp. 144-147. La citation se trouve p. 145.

203) *Id.*, p. 146.

204) Ö. Faruk Huyugüzel, *Hüseyin Cahit Yalçın'ın hayatı ve edebî eserleri üzerinde bir araştırma* (Etude sur la vie et l'œuvre littéraire de Hüseyin Câhid Yalçın), Ege Üniversitesi Matbaası, Izmir, 1984, pp. 25-26.

> la maçonnerie simplifie tout ; l'histoire qui est compliquée, la philosophie qui est difficile, la science qui ne se presse pas pour rendre des conclusions tranchées, la morale qui est riche en contrastes et en inquiétudes. Elle passe sur toutes ces choses triomphalement, au nom de la raison, de la liberté, de l'humanité, de la fraternité, de la tolérance..."[205]

Mais, ce qui peut sembler étonnant, après avoir entendu Ahmed Rızâ, c'est que Benedetto Croce reprochait à la maçonnerie son positivisme, sa "foi dans le progrès en tant qu'idéal abstrait", ce que le leader jeune-turc justement n'y avait pas trouvé[206]. La maçonnerie restait cette structure en apparence homogène, mais aux idéologies en mouvement constant, en somme un ensemble insaisissable, indéfinissable... Plus dure encore, parce que sans pitié, la critique des nationalistes jeunes-turcs qui s'étaient rassemblés autour du journal *Genç Kalemler*[207] de Salonique, a rejeté, en 1911, l'idéal internationaliste de la franc-maçonnerie. Dans un opuscule dirigé contre l'ordre, trois des grands esprits du siècle, Alî Cânib (Yöntem), Ömer Seyfüddîn, et Ziyâ Gökalp, l'idéologue de la future République, avaient décidé de combattre la franc-maçonnerie avec "les armes de la science et de la philosophie", sans "caresser la logique populaire" et "sans faire appel à l'ignorance et au fanatisme". C'est le cosmopolitisme et l'internationalisme de l'ordre qui étaient considérés comme dangereux pour la patrie, l'internationalisme intégrant le socialisme. Les jeunes nationalistes de Salonique ont finalement encouragé leurs lecteurs à se tenir loin de cette société secrète[208].

Une des règles du rapprochement entre l'islam et la franc-maçonnerie résidait, comme on l'a signalé, dans l'interprétation qui avait été donnée du mode confrérique, sa version orientale ayant connu le succès que l'on sait. Placés devant cette structure de sociabilité d'origine occidentale, aux idéologies variées, mais dont l'aspect extérieur restait mystique, rares furent les musulmans qui ne lui trouvèrent pas quelque analogie avec leurs confréries. Or, dès le milieu du XIXe siècle, plusieurs groupes de derviches, généralement issus des *tarîkat* les moins orthodoxes, avaient épousé les idées du siècle sous la férule de quelques *şeyh* "éclairés". Leur projet était social, politique et religieux, c'est dire qu'il englobait toutes les dimensions

205) Cf. Aldo Alessandro Mola, *Storia della Massoneria dall'Unita alla Repubblica, op. cit.*, p. 310.

206) Benedetto Croce, "Déclaration au sénat sur la franc-maçonnerie", dans B. Croce, *La philosophie comme histoire de la liberté. Contre le positivisme*, (textes publiés par Sergio Romano), Seuil, Paris, 1983, pp. 256-257.

207) Sur ce groupe et ses représentants, voir Alessio Bombaci, *Histoire de la littérature turque, op. cit.*, pp. 377-384 et Bilgay Esemenli, "Genç Kalemler" (Les Jeunes Plumes), *Tarih ve edebiyat mecmuası*, 2, şubat 1980, pp. 38-40.

208) *Vatân ! Yalnız vatân*, Rumeli Matbaası, 22 temmuz 1327 / 4 août 1911, édité avec une introduction par Ali Birinci, "*Vatân ! Yalnız vatân* hakkında bir not", *T.T.*, 70, ekim 1989, pp. 43-50.

de l'existence, et puisque sa réalisation passait par une collaboration avec des intellectuels ou des politiques occidentaux, quoi de plus naturel que de s'intéresser à la *tarîkat* de ces derniers, surtout lorsque l'on laissait entendre que celle-ci était réputée avoir pris une part active dans la grande Révolution...[209] Le rapprochement établi par les musulmans turcs entre ces deux formes de sociabilité confrérique n'a pas changé et est resté toujours aussi fort, ainsi qu'on peut le lire, plus près de nous, en 1977, dans un quotidien turc, où des islamistes avaient exigé pour leurs *tarîkat* les mêmes droits que ceux qui avaient été octroyés par la République d'Atatürk à la société qu'ils considéraient comme son équivalent, la franc-maçonnerie : "Nous voulons la liberté pour le *zikr*. Les *dergâh* de l'islam sont encore fermés, mais les *tekke* des francs-maçons sont ouverts. On doit laisser le soufisme libre"[210].

209) La thèse non fondée de l'attribution de la Révolution française à la franc-maçonnerie a fait couler beaucoup d'encre en Occident et a même atteint le monde musulman.

210) Cité par Mustafa Kara, *Tekkeler ve zaviyeler, op. cit.*, pp. 381-382.

# VI

# LA RENCONTRE DE DEUX SOCIABILITÉS CONFRÉRIQUES : LA FRANC-MAÇONNERIE ET LES ORDRES MYSTIQUES MUSULMANS

**Deux sociétés initiatiques, pouvoir du symbole — La clef du rapprochement ; mysticisme, philosophie ou politique ?**

> Au cours d'une conversation, en 1966, sous les cèdres d'Ascona, alors que je lui [H. Corbin] demandais s'il n'avait jamais été incliné à entrer dans une *tarîqâ* musulmane et ne me répondant pas directement, il me disait : "c'est une chose difficile lorsque tu n'es pas élevé dans le *contexte* religieux et culturel, mais sais-tu ce qu'un Shayk m'a répondu à la même question que tu me poses ? Ce serait très facile, m'a-t-il dit, si tu étais déjà initié par les Francs-Maçons par exemple". C'était la première fois que nous prononcions le mot de "Franc-Maçonnerie" (Gilbert Durand)[1].

Il n'a pas échappé aux historiens qui se sont intéressés à l'histoire de la Turquie sous le deuxième régime constitutionnel ottoman qu'un grand nombre d'intellectuels et de militaires, qui avaient pris part à la révolution de 1908, était lié à des confréries religieuses, surtout au Bektachisme et, dans une moindre proportion, à la *Melâmiyye*. Dans les chapitres précédents (I et II), consacrés à l'histoire du soufisme, il nous a semblé plus juste d'analyser les prises de positions politiques et religieuses des hommes qui avaient appartenu à ces organisations mystiques, plutôt que de s'arrêter longuement sur le discours de ces confréries elle-mêmes qui n'existait pas à proprement parler, sinon sur un plan théorique[2]. Le cumul des appartenances confrériques est un phénomène fréquent parmi les derviches et il n'était pas rare de voir des soufis affirmer qu'ils avaient été initiés dans une douzaine d'ordres différents. Aussi, il est logique de penser que la découverte de la franc-maçonnerie a pu faire naître chez certains "soufis éclairés"

1) Gilbert Durand, "La pensée d'Henry Corbin et le temple maçonnique", *Travaux de la loge nationale de recherches Villard de Honnecourt*, 3, 1981, p. 175.

2) Dans le cas du Bektachisme, aucun mot d'ordre n'a jamais été lancé par la *tarîkat*. Les *Melâmî*, eux, ne possédaient pas d'organisation centralisée à la fin du XIX[e] et au début du XX[e] siècle

le désir d'être instruit sur les "secrets" de cette "*tarîkat*" occidentale, la seule différence étant que ces secrets allaient être de l'ordre du philosophique et du social plutôt que religieux et mystiques ; secrets de la réussite politique et technologique de l'Occident, entre autres. Les francs-maçons occidentaux se sont, eux aussi, intéressés au soufisme. Le grand maître provincial de la maçonnerie britannique, John Porter Brown, était un spécialiste de renommée internationale de la mystique islamique, et il n'a pas manqué, dans son ouvrage sur les derviches, de soulever la question des relations entre ces deux sociabilités mystiques. Venant d'un connaisseur, ces remarques sont d'un grand intérêt, mais on peut regretter qu'il n'avait consacré que quelques lignes à ce sujet. Confirmant ce que nous avons déjà remarqué en ce qui concerne le Bektachisme, J. P. Brown a avancé que les derviches de cet ordre "se considéraient quasiment comme des francs-maçons et étaient tout disposés à fraterniser avec ces derniers". Il a ajouté que la confrérie des *Melâmî* avait aussi la réputation, en 1867, date de la rédaction de son livre, d'être une association de "francs-maçons musulmans"[3]. Sur un autre plan, la réaction d'un juif égyptien, James Sanua, qui était un fidèle de Jamâl al-Dîn al-Afghânî, est tout à fait significative. Celui-ci a souligné, à l'occasion d'une conférence prononcée dans une loge parisienne du Grand Orient de France, en 1883, sur le thème de la franc-maçonnerie en Egypte, que les confréries de derviches méritaient d'être étudiées de plus près. Il notait, par exemple, que "leurs agissements sont des plus intéressants à voir pour un maçon en raison de leur parentés avec les nôtres"[4]. Le nom même du principal rite maçonnique usité par les franc-maçons en Occident, comme en Orient — le rite écossais ancien et accepté — a été traduit en turc ottoman, en faisant appel au terme de *tarîkat*, par la formule "*İskoçya tarîkat-i kadîme ve makbûle*" ; ce qui montre que, dans l'esprit des traducteurs maçons, le *rite* équivalait à la confrérie.

Les ressemblances entre la franc-maçonnerie et les confréries islamiques peuvent se résumer, en fait, à deux points principaux ; la dimension structurelle, c'est-à-dire le cérémonial, les pratiques, héritées d'un fond culturel ancien, peut-être païen dans le cas du Bektachisme, et l'ouverture socio-religieuse, issue de la tradition philosophique du soufisme, en islam, et de la tradition hermético-alchimique et corporative en chrétienté.

Nous allons prendre d'abord deux exemples caractéristiques pour illustrer le rapprochement opéré, tant par certains derviches que par certains francs-maçons, entre ces deux sociabilités. Le premier se situe au tout début du XVIII[e] siècle et concerne l'introduction de l'ordre de la Grappe à Istanbul (cf. *supra*, p. 188). Le second met en scène Tal'at Paşa, le grand maître du Grand Orient Ottoman.

3) John P. Brown, *The Darvishes or Oriental Spiritualism*, *op. cit.*, pp. 63-64, 225.

4) James Sanua, "La franc-maçonnerie en Egypte", *Bulletin maçonnique de la Grande Loge Symbolique Ecossaise*, 47, février 1884, pp. 336-338.

Le 9 décembre 1702, le "frère" Lamorabaquin, haut dignitaire dans l'ordre de la Grappe, revêtu du titre de "grand prieur de Galata", avait accueilli, dans les réunions de l'ordre tenues à Constantinople, un *şeyh* qui avait découvert de nombreux points communs entre sa confrérie et cet ordre occidental. Lamorabaquin rapportait au siège de l'ordre de la Grappe à Marseille les faits suivants :

> Vous saurez donc et tous nos frères des Gaules sauront avec vous, que notre ordre s'est mis dans une grande réputation par le zèle d'un seheik qui s'est logé depuis trois mois dans notre voisinage pour assister plus fréquemment à nos chapitres où il a été touché si vivement, qu'il prêche aujourd'hui dans les principales mosquées de Constantinople que les frères de la Grappe établis depuis peu à Galata, (ville fondée par les anciens Gaulois), sont les véritables druides d'où les derviches de Turquie sont émanés, qu'on doit les regarder comme des gens sans reproches, d'autant plus louables, qu'ayant remplis pendant le jour les devoirs de la vie civile, ils s'assemblent la nuit pour officier à table sous la direction d'un Grand Maître[5].

Lamorabaquin a ajouté que de nombreux turcs "des plus qualifiés" lui avaient demandé d'assister aux réunions et que l'ordre bénéficiait d'appuis solides auprès de hauts personnages de l'Etat comme le "kadiesker" de Roumélie, puissant personnage religieux, qui en aurait même été membre. Le vocabulaire et certaines coutumes en usage chez les frères de la Grappe se retrouvent chez les francs-maçons ; tels les termes de "grand maître", de "frère" et de "sœur de l'ordre", l'utilisation de patentes de réception, de médailles, ainsi que la tradition de proscrire toute discussion d'ordre politique ou religieux[6]. Une plainte déposée contre l'ordre par un marchand étranger avait été rejetée, et le haut fonctionnaire turc — il s'agissait d'un *kaymakam* —, chargé d'instruire la dossier, avait précisé qu'il permettait, dorénavant, "aux musulmans d'entrer dans le dit ordre en qualité de derviche". On doit en déduire que le représentant du pouvoir impérial reconnaissait, en un sens, que l'ordre de la Grappe fonctionnait sur le principe des confréries islamiques et que rien ne s'opposait à ce que les musulmans fréquentent ses réunions et en deviennent membre, c'est-à-dire "derviche", de la même façon qu'il leur était permis d'appartenir à un ordre soufi.

On a vu que le Comité Union et Progrès avait pris la forme d'une organisation copiée sur le modèle des sociétés secrètes ocidentales, franc-maçonnerie et Carbonaro, avec ses mots de passe, ses cérémonies et son serment. Les confréries devaient nécessairement attirer son attention, et cela malgré l'athéisme de plusieurs jeunes turcs. A ce sujet, une histoire qui avait pour thème un entretien entre le mystique Mecdî Tolun et le numé-

5) *Le Journal, Nouvelles de la Grappe*, jeudi 11 janvier 1703, p. 229, (Bibliothèque Municipale d'Arles).

6) *Id.*, p. 232.

ro un du régime jeune-turc, Tal'at Paşa, dont on peut penser qu'elle tient plus de la légende que de la réalité — mais qui n'est pas sans présenter un intérêt d'ordre sociologique et psychologique — caricaturait le futur chef de l'Etat, soucieux de doter sa société politique (Union et Progrès) d'une structure occulte, et qui aurait pris conseil, à cette intention, auprès d'un derviche. Mais son choix secret allait pour la maçonnerie, en fait pour un composé des deux sociabilités confrériques. L'entretien entre Tal'at Paşa et Mecdî Tolun est le suivant :

> Tal'at Paşa : Efendi, si nous donnions la forme d'une confrérie (*tarîkat*) à notre société [Union et Progrès], qu'en serait-il ?
> Mecdî Tolun : Comme quoi ?
> Tal'at Paşa : Comme une *tarîkat* où les membres (*sâlik*) seraient des chevaliers (*şövalye*), par exemple.
> Mecdî Tolun : Pourquoi pas ! Soyons *mevlevî*.
> Tal'at Paşa : Ce n'est pas possible. Les *Mevlevî* sont excentriques.
> Mecdî Tolun : Alors *kâdirî*...
> Tal'at Paşa : Ça aussi, ce n'est pas possible.
> Mecdî Tolun : *Rufâ'î*...
> Tal'at Paşa : Ça, pas du tout.
> Mecdî Tolun : Comment trouves-tu le Bektachisme ?
> Tal'at Paşa : Ce n'est pas mauvais, mais pas suffisamment large.
>
> Alors Mecdî Efendi qui avait deviné, dès la première question, ce que Tal'at Paşa avait derrière la tête, lui rétorqua :
>
> Puis-je te dire une chose, Tal'at ? Je sais quel est le mot que tu as sur le bout de la langue. Tu voudrais dire "soyons francs-maçons", n'est-ce pas ? Bannis cette idée de ton esprit. Nous ne pouvons dépendre d'aucun courant importé d'Occident qui obéit à des objectifs secrets et contraires à la religion. Je te le dis d'une manière ferme ; vous vous détruirez, vous tous et le Comité, le jour où vous vous laisserez guider par une telle idée fausse[7].

On ne sait quelle valeur attribuer à cette histoire, mais elle laisse apparaître clairement en tout cas l'analogie de structure que pouvaient présenter dans l'esprit de certains jeunes turcs ces deux formes de sociabilité mystique. Il reste à s'interroger sur les détails de cette parenté.

**Deux sociétés iniatiques, pouvoir du symbole**

Qu'est-ce qu'une société initiatique sinon une association détentrice d'un savoir particulier qu'elle réserve à une élite choisie et qu'elle distribue selon un cérémonial secret et invariable, et dont la langue est presque es-

7) Cité par Osman Ergin, *Balikesirli Abdülaziz Mecdi Tolun hayatı ve şahsiyeti*, *op. cit.*, pp. 98-99. Tal'at Paşa considérait que l'appartenance au Bektachisme était un choix "national et raciste" alors que la franc-maçonnerie se présentait, elle, comme une voie de dimension universelle ; cf. Ahmet Akkan, "İlk büyük üstadımız, Mehmet Talat Paşa (1874-1921)" (Notre premier grand-maître, Mehmet Tal'at Paşa), *M.S.*, 81, 1991, pp. 10-17.

sentiellement symbolique. De toutes les confréries musulmanes, c'est le Bektachisme qui correspond le mieux à cette définition, les autres *tarîkat* étant plus éloignées que celui-ci du modèle type de la société initiatique — du genre des "écoles de mystère" de l'antiquité — moins préparées pour la préservation du "secret" et pas aussi pénétrées de symbolisme. Chez les francs-maçons, le symbole a une importance encore plus grande et leurs nombreux rites présentent une étonnante complexité[8]. Malgré la présence de plusieurs obédiences étrangères dans l'Empire ottoman et l'existence d'idéologies maçonniques variées, l'essentiel de la structure rituelle et symbolique de la franc-maçonnerie est restée inchangé, du moins dans ses grandes lignes. Mais l'histoire de la franc-maçonnerie européenne nous enseigne que les rituels, même s'ils répondaient à une structure à peu près uniforme, n'avaient jamais été les mêmes, et que nonobstant une très ferme opposition venant des maçons attachés au maintien des traditions, rites et rituels n'avaient pas échappé à l'histoire, à leur histoire. Ainsi, s'ajoutant aux transformations que le temps, les modes et les hommes leur ont fait subir, ceux dont nous traitons ont acquis quelque chose de nouveau en s'expatriant au Levant ou dans des pays plus lointains comme la Perse ou l'Inde. Qui plus est, la traduction des rituels maçonniques en des langues orientales, liées à d'autres cultures, a fait perdre à ceux-ci une certaine spécificité, tout en leur acquérant quelque chose de nouveau[9]. En rapport avec le sujet qui nous occupe, il y aurait donc beaucoup à retirer d'une confrontation entre ces différents rituels maçonniques et les rites cérémoniels auxquels se soumettaient les Bektachis.

Au cours de ses travaux sur le soufisme, Abdülbaki Gölpınarlı a attiré l'attention sur l'intérêt qu'il y aurait à analyser de très près les analogies franc-maçonnerie / *fütüvvet*. Il avoue savoir peu de chose sur la franc-maçonnerie, mais il remarque tout de suite que cette dernière a emprunté, dans l'Empire ottoman, la terminologie des corporations de métiers et de cette chevalerie mystique islamique qu'est la *fütüvvet*. Les termes "apprenti", "compagnon", "maître" et "grand maître" de la franc-maçonnerie, qui étaient utilisés dans les rituels, avaient été traduits respectivement par les termes *çırak*, *kalfa*, *üstâd* et *üstâd-i â'zam* que l'on trouve dans les corporations musulmanes. Les deux autres points communs relevés par A. Gölpınarlı sont le "secret", qui entoure les cérémonies de ces deux sociétés, et, surtout, le fait de ceindre le nouveau membre d'un tablier. Cette cérémo-

8) Pour Bruno Etienne, la nuance réside dans le fait que les rites des francs-maçons ne sont pas des liturgies, comme ceux des derviches, mais des techniques et des symboles (cf. "Les relations entre la franc-maçonnerie et le soufisme", art. cit.). On peut penser que c'est une des raisons pour lesquelles les francs-maçonneries ont pu servir de véhicules à des idéologies parfois diamétralement opposées.

9) Voir par exemple, sur un autre plan, les adaptations faites au Japon pour réconcilier la franc-maçonnerie et le shintoisme chez Ronald F. Rosskopf, "The Kanto Ritual: an Essay in Indigénisation", *Charter-Cosmo Transactions*, Hong Kong, vol. 8, 1986, pp. 205-220.

nie, sur laquelle nous reviendrons, bien connue chez les francs-maçons, rappelle, en effet, par bien des côtés, celle du *şedd* dans la *fütüvvet*, du *tiğ-bend* chez les Bektachis et, tout particulièrement, celle de la remise du *peştemal* chez les "compagnons" turcs, les Ahis[10]. L'orientaliste Louis Massignon, qui a relevé aussi ce type de correspondance, a très vite vu dans les corporations musulmanes des "compagnonnages occidentaux" et un grand nombre de catéchismes initiatiques de la *fütüvvet* ont été apparentés par lui à des "tuileurs maçonniques", cette dernière appellation désignant des mémentos maçonniques à usage intérieur où étaient énumérés les mots de passe, les signes secrets et les formules de reconnaissance, etc., en usage chez les maçons[11].

Il y a eu aussi entre la franc-maçonnerie iranienne et le soufisme des emprunts de même nature, comme nous l'avons montré dans le chapitre précédent. Dans un poème persan du début du XX[e] siècle intitulé *Les rites des francs-maçons - la maison de l'oubli* (*Ayîn-e farâmasûn - farâmûsh-khâne*), on relève que le grand maître de la loge était appelé *pîr*, terme issu du vocabulaire mystique et désignant le chef d'une confrérie, mais on constate aussi l'utilisation de la formule *barâdarân-e safâ* (frères de la pureté), pour parler des francs-maçons, en référence sans doute au célèbre groupe mystique des Ikhwân al-Sâfâ du X[e] siècle[12].

Les analogies frappantes, d'ordre général, que l'on peut relever entre les deux sociabilités sont, en premier lieu, celles que les mouvements mystiques des "peuples du Livre", juifs, chrétiens et musulmans, ont en commun. Notons, par exemple, la théorie soufie du "sens caché" (*bâtın*), que l'on oppose au "sens apparent" (*zâhir*), théorie pour ainsi dire universelle, utilisée pour commenter les livres saints, et que l'on retrouve aussi bien dans la kabbale juive que dans la mystique chrétienne. C'est une des principales caractéristiques de l'islam mystique, et il y est fait référence dans le

10) Abdülbaki Gölpınarlı, "İslam ve türk illerinde fütüvvet teşkilâtı ve kaynakları" (Constitution et sources de la *fütüvvet* dans les régions musulmanes et turques), *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, XI, 1-4, 1949-50, p. 73.

11) Louis Massignon, "Shadd", *E.I.*[1], pp. 254-255 et, du même, "La Futuwwa ou Pacte d'honneur artisanal entre les travailleurs musulmans au Moyen Age", dans *Opera Minora*, I, 1963, (éd. Y. Moubarac), Dar Al-Maaref, Liban, pp. 171-178.

12) Cf. Hamid Algar, "An introduction to the history of freemasonry in Iran", art. cit., pp. 276-296 ; du même, *Mîrza Malkum Khân, a Biographical Study in Iranian Modernism*, Berkeley, University of California Press, 1973, pp. 39-44 ; Paul Sabattiennes, "Pour une histoire de la première loge maçonnique en Iran", art. cit., pp. 414-442 ; et du même, "La poésie maçonnique en Iran : Abib ol-Mamâlek", *Points de vue initiatiques*, Cahiers de la Grande Loge de France, 44, premier trimestre 1982, pp. 15-30 et *Abib ol Mamâlek Farâhâni : Poème maçonnique persan*, (Mémoire de maîtrise inédit), Bruxelles, 1975, 125 pages. Paul Sabattiennes traite longuement dans ce dernier ouvrage des analogies franc-maçonnerie / soufisme et *fütüvvet* (pp. 39-45), et écrit que l'un des mérites de Abîb ol-Mamâlik Farâhâni fut "d'avoir voulu intégrer la maçonnerie dans le monde iranien, en exploitant et approfondissant les analogies existantes et en en créant d'autres" (p. 31).

*Vilâyet-nâme* d'Hâcı Bektaş Veli, le livre sacré des Bektachis (chap. 2). Il y a eu également dans l'histoire de la franc-maçonnerie de nombreuses interférences entre celle-ci et diverses sociétés mystico-religieuses. Elle a surtout été marquée par des courants de pensée qui s'apparentaient de près ou de loin au néoplatonisme. De même, l'Orient n'a pas échappé à l'influence du Shaykh al-Yunânî (Plotin) et de son école.

La franc-maçonnerie qui a pris, dans ses débuts, la forme d'une confrérie chrétienne, à la recherche de la "parole perdue", du Nom de Dieu, en même temps qu'elle s'employait à la construction symbolique du "Temple Parfait", image de l'homme accompli, ne semble guère éloignée des ordres mystiques musulmans dont l'objectif était de faire retrouver à l'homme son état parfait (*insân-i kâmil*). Même dans les corporations artisanales du monde musulman, l'accent a été souvent mis sur la nécessité d'une vie mystique : le *Livre de la fütüvvet* (*Fütüvvet-nâme*), de Yahyâ ibn Halîl indiquait que l'objectif des Ahis, les "compagnons" turcs, était l'atteinte de la sainteté[13]. Henry Corbin, à travers ses travaux sur l'ismaélisme, a beaucoup insisté sur le "drame de la parole perdue". Analysant un rituel d'initiation ismaélien, il a remarqué que l'action dramatique de l'ouvrage préfigurait la "mise en scène de la parabole du chercheur partant à la quête de la parole perdue"[14]. Nous avons vu qu'il ne faut pas écarter l'hypothèse d'une influence de l'ismaélisme réformé d'al-Alamût sur le Bektachisme (*supra*, p. 22). D'un autre côté, chez les francs-maçons, la quête de la parole perdue est au cœur de l'initiation au dix-huitième degré (degré de "rose-croix"), du "rite écossais ancien et accepté"[15]. De plus, les loges anglo-saxonnes installées dans l'Empire ottoman disposaient d'un grade complémentaire ignoré des francs-maçons français et italiens, du moins sous sa forme achevée, le "Royal Arch", dont l'essentiel était constitué par la recherche du Nom de Dieu[16]. Un thème, de beaucoup plus universel, est celui de l'initiation, de la renaissance, plus précisément de la seconde naissance[17]. Les Bektachis qui ont découvert la franc-maçonnerie ont été, sans doute, immédiatement

13) G.G. Arnakis, "Futuwwat traditions in the Ottoman Empire, Akhis, Bektashis, derviches and craftmen", *Journal of the Near Eastern Studies*, XII, 4, 1853, p. 234-247.

14) Henry Corbin, "L'initiation ismaélienne ou l'ésotérisme et le Verbe", *Ouranos Jachbuch*, 1970.

15) "Oui, mon frère, c'est l'inscription que vous voyez en haut de cette croix, c'est la parole que nous avions perdue et que votre zèle et votre courage nous ont fait recouvrir..." ; tiré du "Rituel de souverain prince de rose-croix", publié par Paul Naudon dans *La Franc-maçonnerie chrétienne*, Paris, 1970, Dervy Livre, p. 205.

16) Cf. *By-laws of the Oriental Chapter n. 687 of the Order of the Holy Royal Arch Masons*, held at Constantinople, 1864. Sur ce rite, voir B.E. Jones, *Freemason's book of the Royal Arch*, London, 1969.

17) On a voulu y voir l'influence de l'Anatolie païenne, celle des cultes des Mystères, Mithra et Eleusis surtout. C'est une hypothèse qui n'est pas à rejeter. Toutefois ce thème est universel ; il déborde le cadre des mystiques abrahamiques et se trouve aussi dans le chamanisme ; voir Mircea Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, *op. cit.*, et Jean Servier, *L'homme et l'invisible*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1980.

frappés par ce qu'il faut considérer comme un invariant socio-psychologique propre aux organisations à caractère fermée. L'initiation au premier degré chez les francs-maçons se présente comme une renaissance, le passage d'un monde obscur à un monde lumineux, mais plus encore, c'est la cérémonie du grade de maître, où le candidat revit l'assassinat et la résurrection de l'architecte Hiram, qui insiste sur cette notion de renaissance. Le candidat, symboliquement assassiné par trois mauvais compagnons qui voulaient lui extirper le secret des maîtres, est étendu au milieu de la loge, recouvert d'un linceul. Il est ramené à la vie par le "vénérable" qui le relève en se conformant à un rituel très précis. Or, nous savons qu'il existait une cérémonie orchestrée d'une façon presque similaire chez les Bektachis :

> Le *talip* [le demandeur] se couche par terre, on le couvre d'une couverture blanche : ainsi, on le tient comme mort pour sa vie profane. Après certaines prières rituelles, le néophyte se met debout et embrasse la main du Dédé. Cela signifie qu'il est né pour une vie nouvelle. La cérémonie est connue sous le nom de "mourez avant la mort...[18]

Deux points méritent une analyse plus détaillée : le processus de la "deuxième naissance" (*ikinci doğum*), et l'expression "mourir avant la mort" (*ölmeden önce ölmek*). Un poète bektachi, Virânî Baba, nous a rapporté qu'un homme doit naître deux fois ; une première fois de sa mère, la seconde fois de son *mürşid*, c'est-à-dire de son maître spirituel[19]. La première lumière qui frappe sa vue est la lumière des ténèbres (*zulma nûru*), la seconde est celle de la direction juste (*nûr-i hidâyet*)[20]. Les vers suivants de la poétesse bektachie Munîre Bacı expriment la même idée : "je suis née de deux mères" (*doğdum iki aneden*)[21]. Au cours de la cérémonie, le guide (*rehber*), celui qui montre le chemin, est parfois considéré comme la mère, et le maître spirituel (*mürşid*), comme le père[22]. Quant à la notion de mort anticipée, c'est une vieille tradition mystique ; elle nous rappelle le Platon

18) Observations de Bahâ Sa'îd, rapportées par Hilmi Ziya Ülken dans son article "Infiltration des religions païennes dans les mœurs et les coutumes anatoliennes", dans *Traditions religieuses et parareligieuses des peuples altaïques*, Strasbourg, PUF, 1970, p. 154. Le sociologue Altan Gokalp a décrit la cérémonie d'initiation de deux couples appartenant à une tribu alévie : "les deux couples enlacés sont alors couverts, de manière à ne laisser rien de visible, à l'aide d'un tissage [...] Le dédé prononce la prière réservée à cette étape de la cérémonie. A la fin de cette longue prière, les initiés se lèvent un par un et très lentement, comme s'ils se réveillaient d'un très long sommeil" ; cf. *Têtes rouges et Bouches noires, une confrérie tribale de l'Ouest anatolien, op. cit.*, p. 209.

19) J. K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes, op. cit.*, p. 97.

20) *Ibid.*

21) Cité par Tevfik Oytan, *Bektaşiliğin içyüzü*, Işık Basım ve Yayinevi, Istanbul, 1945, p. 116.

22) On retrouve aussi, comme chez les francs-maçons, l'importance de l'âge mystique, compté à partir de la date où l'on a été initié, lequel donne préséance même sur les plus âgés en âge normal.

du *Phédon* — "Que philosopher c'est apprendre à mourir" — et les yogis indiens qui se considèrent "morts dans la vie"[23].

Le "secret" derrière lequel se cachent les francs-maçons et les derviches bektachis est aussi un des aspects les plus populaires de ces deux associations. On sait que c'est un des points qui a valu à la franc-maçonnerie l'excommunication par bulle papale en 1738 et en 1751. Quant à l'ordre bektachi, il serait, lui, parmi tous les ordres mystiques musulmans, celui qui aurait insisté le plus sur la notion de secret. De l'avis d'Abdülbaki Gölpınarlı, il était le seul à refuser la présence dans ses cérémonies de personnes qui n'étaient pas membres de la confrérie[24], alors que tout étranger pouvait assister à celles des autres ordres mystiques. Un des dix principes de la *tarîkat* fondée par Ahmed Yesevî, un des inspirateurs d'Hâcı Bektaş, concernait déjà l'interdiction faite aux disciples de révéler les secrets transmis par le *şeyh*[25]. Cet aspect a donné lieu bien entendu, tant du côté bektachi que maçonnique, à la publication d'ouvrages de divulgation, fantaisistes par moments, mais rapportant parfois avec fidélité la réalité. En Europe, pour ce qui est de la franc-maçonnerie, on ne compte plus depuis les débuts du XVIII<sup>e</sup> siècle le nombre de ces types de publication. En Turquie, nous avons parlé dans le chapitre précédent d'une des premières révélations de ce genre, celle du *Hâb-nâme* de Pertev Paşa au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle[26], qui est d'un grand intérêt. Du côté des Bektachis, c'est le roman de Ya'kûb Kadrî Karaosmanoğlu (1888-1974), *Nûr Baba* (1922), lequel mettait en scène les occupants d'un *tekke* bektachi à scandales dans l'Istanbul de la Belle époque, qui a fait le plus de bruit. Accusé d'avoir révélé le "secret bektachi" et d'avoir donné des détails sur les cérémonies, l'auteur a dû s'expliquer dans la préface de son livre rédigée à cette intention[27]. Bektachi lui-même, Ya'kûb Kadrî a avoué qu'il se serait bien gardé de révéler un quelconque secret, s'il y en avait eu un. Se fiant à son expérience personnelle et à ses études sur la question, il a avancé que ce fameux "secret bektachi" était un concept sans fondement (*esâssız mefhûm*)[28], créé de toutes pièces par l'esprit popu-

23) Cf. Mircea Eliade, *Techniques du Yoga*, Gallimard, Paris, 1958, p. 106 ; Abdülbaki Gölpınarlı, "Ölmeden önce ölüm", dans *Tasavvuf'tan deyimler ve atasözleri, op. cit.*, p. 268.

24) "Bektaşinin sırrı", *Tasavvuf'tan deyimler..., op. cit.*, p. 52.

25) Fuat Köprülü, *Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar* (Les premiers mystiques dans la littérature turque), (1 éd. 1919), 2<sup>e</sup> éd. Ankara, 1966, p. 110.

26) K.S. Sel, "Geçen asırda Türkiye'de masonluk aleyhtarı ilk neşriyat", art. cit., pp. 47-61.

27) L'ouvrage était sorti par "feuilletons" dans un journal, avant d'être imprimé sous la forme d'un livre.

28) "D'un côté, mon expérience personnelle, de l'autre, les travaux que j'ai accomplis sur cette confrérie, m'ont prouvé que le "secret bektachi" est tout simplement un de ces concepts sans fondements qui ont pris place dans l'esprit populaire" ; Yak'ûb Kadrî Karaosmanoğlu, *Nûr Baba*, Istanbul, 1338/1922, p. 6. Sur ce point, voir aussi Luigi Bonelli, "La confraternita religiosa dei Bektaschi en un romanzo turco de Yaqub Qadrî", *O.M.*, anno XI, maggio 1931, qui donne une traduction en italien de quelques passages de l'*izâh* (explication), de Ya-k'ûb Kadrî.

laire et ignorant. De surcroît, ajoutait-il, de nombreux livres ont déjà exposé très clairement les règles, les principes et les cérémonies de cet ordre. Néanmoins le secret devait rester à l'origine du mépris que l'on nourrit pour les Bektachis comme pour les francs-maçons, et nous en donnerons d'autres exemples.

On trouve encore, dans l'une et l'autre association, une tradition du repas pris en commun, habituellement à la suite de la cérémonie, repas au cours duquel les adeptes se conformaient à un rituel bien précis. Cette tradition était connue sous le nom de "travaux de table" chez les francs-maçons et de rituel des "douze services" chez les Bektachis et les Alévis. L'importance accordée au vin et aux boissons alcoolisées était très grande dans ces deux confréries. L'alcool faciliterait la contemplation de Dieu et les derviches bektachis ne s'en seraient guère privés. L'image du franc-maçon buveur était très populaire en Europe ; le bektachi de *Nûr Baba* y correspond tout à fait. Francs-maçons et Bektachis ont beaucoup souffert de cette particularité de leur rituel. En rapport avec les accusations dirigées contre les frères de la Grappe — il y était question du vin interdit par le Coran — Lamorabaquin avait expliqué que les pensées du Prophète avaient été mal interprétées ; le vin était, au contraire, "un attribut essentiel à la béatitude mahométane"[29].

De nombreuses autres analogies de moindre importance pourraient être relevées encore entre la franc-maçonnerie et l'ordre bektachi. Nous ne traiterons pas ces différents points rituels qui ont déjà été abordés par d'autres auteurs[30]. Retenons néanmoins le rôle attribué aux bougies qui rythment le déroulement des cérémonies bektachies et maçonniques, la présentation corde au cou du futur initié, la place donnée à un guide qui dirige le néophyte pendant l'initiation, les pas, l'usage de nombres symboliques similaires, etc. Les francs-maçons, eux-aussi, avaient été étonnés de retrouver chez les Bektachis plusieurs de leurs symboles. On peut en juger à la lecture de ce discours prononcé au Grand Orient de France, à Paris, en 1923, où un maçon grec, membre de la loge "Mélès" de Smyrne, racontait comment il avait pu échapper aux horreurs de la prise et de l'incendie de sa ville, lui et sa famille, grâce à l'aide d'un bektachi :

> Et tandis que j'allais à la recherche de ma famille, ayant été plus tard mieux informé, je gagnai en chemin de fer la banlieue. Le train fut surpris à la station de "Paradise" par des soldats turcs. Nous vîmes environ cent baïonnettes qui nous menaçaient. Je portais le brassard

29) *Le Journal de la Grappe*, *op. cit.*, p. 231.

30) Cf. Irène Mélikoff, "L'ordre des *bektaşi* après 1826", art. cit., pp. 154-178 ; Mehmet Eröz, *Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilik*, Otağ Mat., Istanbul, 1977, pp. 184-189 ; Neşet Cağatay, *Bir türk kurumu olan Ahilik*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Y., Ankara, 1974, pp. 69-72 ; Nevzad Odyakmaz, *Bektaşilik, Mevlevilik, Masonluk*, İnkilâp K., Istanbul, 1988.

> tricolore français, emblème de notre loge, pour me faire respecter, et faire sentir son influence. On tenta à maintes reprises de me le déchirer ; mais je résistais à tout prix, ne permettant à personne de porter atteinte au prestige du drapeau de notre constitution. Les uns étaient dévalisés sur le champ, d'autres étaient réunis sous prétexte d'être mobilisés ; mais pour être conduits plus loin, battus ou même massacrés. C'est alors que reconnu par un Turc, "Bektassi", je fus protégé par ses soins et sauvé de la mort. C'était un de ses bons turcs qui connaissait que j'étais franc-maçon et que je m'occupais de tout ce qui avait trait à la franc-maçonnerie. Il avait eu l'occasion de me voir dans une des réunions de "Bektassi" ; société mystérieuse qui fait usage des signes analogues aux nôtres. Le président debout et immobile dans la salle des réunions représente le soleil, et les autres membres qui représentent les astres tournent autour de lui. J'ai pu, grâce à lui, retrouver ma femme et ma fillette...[31]

La franc-maçonnerie était, avant tout, profondément marquée par les usages et les coutumes hérités du corporatisme anglais. Or les Bektachis qui ont été pendant longtemps en relation avec la *fütüvvet*, chevalerie mystique et professionnelle, et surtout avec les Ahis, étaient eux aussi, de beaucoup redevables aux guildes et aux groupements d'artisans. Il y a, en particulier, chez les Ahis, comme nous l'avons signalé ci-dessus, de nombreux éléments qui rappelaient le corporatisme anglais et même le compagnonnage français. Un manuscrit anglais du XIV[e] siècle, lié aux corporations, insistait sur la fraternité, la loyauté, la fidélité du maçon envers Dieu et la Sainte Eglise, la nécessité du secret, la hiérarchie compagnons/maîtres, etc.[32] Les règlements de la *fütüvvet* réservaient eux aussi une grande place au perfectionnement moral de leurs membres ; ces principes se retrouvaient chez les Ahis et les Bektachis[33]. Toutefois, à la différence du corporatisme anglais, les associations de métiers musulmanes ont été très vite marquées par les mouvements mystiques.

Un rite maçonnique en grande partie élaboré en France, le rite de la Mère Loge Ecossaise de Marseille, à l'origine des hiérarchies de grades qui ont pullulé chez les francs-maçons, a été introduit très tôt, aux alentours de 1760, comme nous l'avons vu, dans l'Empire ottoman (voir *supra*, p. 192).

31) Document conservé dans les archives du Grand Orient de France (Paris), dossier Smyrne / loge Mélès.

32) Manuscrit Régius ; le texte anglais a été publié dans *Two earliest Masonic Manuscripts*, Manchester, Publications of the University, 1938 ; nous avons utilisé la traduction française de A. Crépin et E. Mazet (cf. *Travaux de la loge nationale de recherches Villard de Honnecourt*, 6, 1983, pp. 42-91).

33) Sur ce sujet, voir aussi Neşet Cağatay, *Bir türk kurumu olan ahilik, op. cit.*, p. 143. G. Arnakis distingue une branche spiritualiste chez les Ahis, davantage marquée par l'esprit du soufisme, qui aurait eu une influence déterminante sur les ordres de derviches en général, et sur les Bektachis en particulier : cf. "Futuwwat traditions in the Ottoman Empire, Akhis, Bektashis, derviches and craftmen", art. cit., p. 241. Sur les Ahis et la *fütüvvet*, on peut consulter aussi Claude Cahen, *La Turquie préottomane*, 2[e] éd., IFEA, Istanbul/Paris, 1988, pp. 152-160.

Au sommet de la hiérarchie en sept grades de ce rite culminait le grade dit de "chevalier de l'Orient", grade chevaleresque, qui rappelle par de nombreux côtés l'esprit de la *fütüvvet*. Mais celui-ci a été très vite remplacé par d'autres grades chevaleresques plus prestigieux encore, tel celui de "rose-croix", qui était marqué par le mysticisme chrétien, et par celui de "chevalier kadosh", d'inspiration templière. L'esprit de vengeance dont se réclamait ce dernier est à mettre en parallèle avec celui de la *fütüvvet*[34].

Un des grands moments de l'initiation dans la *fütüvvet*, chez les Ahis, chez les Bektachis et même chez les *Mevlevî*, était la ligature du néophyte au moyen d'une cordelette ou d'une ceinture (*şedd, tiğ-bend, elif-i nemed*), ou la remise d'un tablier de tissu (*peştemal*)[35]. Les ressemblances étaient grandes avec la cérémonie maçonnique de remise du tablier, symbole des anciens bâtisseurs. Chez les Bektachis, le *tiğ-bend* se présentait sous la forme d'une ceinture de laine d'un doigt de large environ ; il était porté autour du cou par le nouveau reçu lors de son entrée dans la salle d'initiation. Précisons toutefois que le *tiğ-bend* des Bektachis, comme le *şedd* de la *fütüvvet*, n'avaient pas la même origine que le tablier des maçons ; les analogies ne sont qu'apparentes[36]. Mais la corporation artisanale des Ahis, qui a été, elle aussi, profondément marquée par la *fütüvvet*, comme par le soufisme d'Asie centrale, avait utilisé pour cette cérémonie le tablier de toile que portaient autrefois les artisans turcs, le *peştemal*. Une des particularités de la cérémonie ahie, très proche de ce qui s'accomplissait dans les loges maçonniques, était de revêtir le "maître" (*üstâd*) nouvellement reçu d'un *peştemal* différent, après lui avoir retiré celui qui correspondait au grade d'apprenti spécialisé (*kalfa*)[37].

34) Nous songeons à l'oraison qui est faite au futur initié, chez Nakkâş Ahmed, accompagnée de la lecture du verset 33 de la XVII$^{e}$ sourate du Coran : "Quiconque est tué injustement, nous donnons à son proche pouvoir de le venger" (trad. R. Blachère) ; cf. A. Gölpınarlı, "İslam ve türk illerinde...", *op. cit.*, p. 41.

35) Un rituel très complexe, avec de nombreuses variantes, entourait ces cérémonies. Les nœuds qui maintenaient le *şedd*, le *tiğ-bend*, etc. étaient chargés de significations ; cf. A. Gölpinarli, "İslam ve Türk illerinde...", *op. cit.*, p. 41.

36) Cf. J. K. Birge, *The Bektaschi Order of...*, *op. cit.*, pp. 234-235 ; J. P. Brown, *The Darvishes or Oriental Spiritualism*, *op. cit.*, note 1 de H. A. Rose p. 125 ; Mehmet Ali Ayni, *İslam tasavvuf tarihi* (Histoire de la mystique islamique), Akabe Y., Istanbul, 1985, p. 60.

37) Cf. Neşet Cağatay, *Bir Türk kurumu olan Ahilik*, *op. cit.*, pp. 153-156 ; Refik Soykut, *Orta yol Ahilik*, Ankara, 1971, pp. 112-116. La cérémonie d'initiation d'une société corporatiste anglaise ressuscitée en 1903, en Ecosse, est résumée de la façon suivante : "Le mot des Squaremen était donné dans des assemblées de compagnons et d'apprentis ouvriers, couvreurs, etc., au cours d'une cérémonie pendant laquelle l'aspirant avait les yeux bandés et était autrement préparé ; on lui faisait jurer de garder le secret, on lui communiquait un mot, un attouchement et un signe, et il devait ensuite revêtir un tablier de cuir..." ; David Murray Lyon, *History of the Lodge of Edinburgh*, cité par P. Girard-Augry, "Les survivances opératives en Angleterre et en Ecosse", *Cahier de la Loge Nationale de Recherches Villard de Honnecourt*, 3, 1981, p. 119. Une cérémonie analogue à celle de la présentation d'eau salée, le *şerbet-i mürâza'a* de la *fütüvvet*, se retrouvait dans certains compagnonnages, en particulier dans celui des "Compagnons tourneurs" ; cf. "Livre des règles des jolis compagnons tourneurs", dans E. Coornaert, *Le Compagnonnage en France du Moyen-Age à nos jours*, Eds. Ouvrières, Paris, 1966.

**La clef du rapprochement ; mysticisme, philosophie ou politique ?**

L'historien E. E. Ramsaur a mis en parallèle le rôle joué par les francs-maçons en Europe et celui attribué aux Bektachis dans l'Empire ottoman, en ce qui concerne le mouvement des réformes[38]. "Une bonne disposition d'esprit pour accueillir toute révolution d'ordre politique qui favoriserait une totale liberté de croyance et une administration de la Turquie plus acceptable" ; c'est la description que donnait de la confrérie bektachie le philosophe Rızâ Tevfik, bektachi lui-même et grand maître du Grand Orient Ottoman de 1918 à 1921[39]. Un auteur français disait des membres de cet ordre, en 1899, qu'ils étaient "sceptiques, épicuriens, très jaloux du pouvoir, un peu socialistes, mais par ailleurs désintéressés et philanthropes"[40] et un écrivain turc ajoutait, à peu près à la même époque, qu'ils avaient toujours personnifié parmi les musulmans "l'esprit qualifié de démocratie chez les Européens, alors que les *imam* n'ont cessé de se montrer les serviles agents du despotisme"[41]. Cette "secte derviche" était, de l'avis de Rızâ Tevfik, "la plus libérale parmi toutes les autres sectes ésotériques"[42]. Ces descriptions variées ont contribué à faire du bektachi le modèle turc du franc-maçon occidental. D'un autre côté, lorsque les francs-maçons italiens ont découvert les bektachis albanais, ils les ont tout suite décrits comme des "protestants de l'islam", ajoutant que ceux-la allaient plus loin encore que nos protestants en transformant profondément l'islam dans un sens libre penseur, égalitaire et fraternel, et se rapprochaient ainsi notablement de la "foi maçonnique"[43].

Ces deux ordres initiatiques ont connu l'accusation d'athéisme[44], mais il faux d'affirmer d'une façon catégorique que tous leurs membres en aient

38) Ernest Ramsaur, "The Bektashi Dervishes and the Young Turks", *M.W.*, XXXII, jan. 1946, pp. 7-14.

39) D'après une lettre de Rızâ Tevfîk à E. E. Ramsaur, datée du 16 mai 1941, publiée par E.E. Ramsaur dans *The young Turks. Prelude to the Revolution of 1908, op. cit.*, p. 113 n. 48.

40) Louis Petit, *Les confréries musulmanes*, Paris, 1879, p. 17.

41) Osman Bey, *Les Imam et les Derviches, pratiques, superstitions et mœurs des Turcs*, Paris, 1881, p. 112. Voir aussi E. E. Ramsaur, "The Bektashi Dervishes and the Young Turks", art. cit. ; J. P. Brown, *The Sufism or Oriental Spiritualism, op. cit.*, pp. 63-64, 229 ; Irène Mélikoff, "L'ordre des bektaşi après 1826", art. cit.

42) Lettre de Rızâ Tevfîk à E. E. Ramsaur, datée du 16 mai 1941, *op. cit.*

43) Nicola Ivanoj, "La questione albanese e la guerra turco-balcanica", *R.M.*, 9-10, 15-31 maggio 1913, p. 213.

44) Devant le terme *fârmâsûn* figurent, dans le dictionnaire de Samy Bey Frashery (*Dictionnaire Turc-Français*, Constantinople, 1885), les mots franc-maçon, athée et libre-penseur. Dans le dictionnaire de Hüseyin Kâzım Kadrî (*Türk Lügatı*, İstanbul Maarif M., 1943, III), on trouve les équivalents suivants de ce mot : *itikadı bozuk, dinsiz, mezhepsiz, münkiri uluhiyet*, tout autant d'expressions traduisant l'absence de religion, l'infidélité, l'athéisme. Voir aussi Georg Jacob, *Die Bektaschijje in ihrem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen*, Munich, Abhandlungen der Bayrischen Akademie der Wissenschaften, XXIV phil-hist Classe Abh. III, 1909, pp. 35-36.

fait profession explicite. Sans nous étendre davantage sur cette question que nous avons eu l'occasion d'aborder à plusieurs endroits, tant chez les derviches que parmi les maçons — nous y reviendrons dans la partie consacrée à la pensée de Rızâ Tevfik —, on remarquera qu'il demeurait chez certains bektachis une vague religiosité, chez d'autres un "mysticisme" assez original qui s'est accommodé des nouvelles conditions du siècle, le tout empreint d'un très fort moralisme. L'élasticité de ce non-conformisme bektachi, attitude toute mystique, a pu, dans de nombreux cas, nous n'en doutons pas, conduire jusqu'à l'athéisme le plus total, lorsque l'islam ne cédait pas sa place à un spiritualisme bon enfant. Le bektachi, comme l'anglais de Voltaire, n'avait-il pas choisi d'aller au ciel par le chemin qui lui plaisait ? Il est néanmoins un fait qu'il faut souligner, c'est que l'athéisme ne s'était pas immiscé jusque dans les règlements ou les rituels des Bektachis comme cela l'avait été, en revanche, dans la franc-maçonnerie du Grand Orient de France au début du XX[e] siècle. L'athéisme, pratiquement, et l'anticléricalisme surtout, s'étaient imposés comme grands principes de l'association. Cet esprit s'est retrouvé chez quelques francs-maçons turcs du début du siècle qui avaient été à l'école des loges françaises. Notons qu'un rapport de l'ambassade britannique au Foreign Office, daté de 1910, avait soutenu que les Bektachis étaient avant tout attirés par le plus pur esprit de la franc-maçonnerie, en l'occurrence celui transmis par les loges anglaises, déistes et conservatrices, plutôt que par la franc-maçonnerie continentale. Ce rapport, très défavorable au gouvernement jeune-turc, avait repris, dans le contexte ottoman, les critiques classiques adressées par la franc-maçonnerie anglo-saxonne aux francs-maçonneries latines. Ici, l'obédience visée était bien entendu le Grand Orient de France[45].

Peu d'ouvrages écrits par des bektachis ont fait une référence directe à la franc-maçonnerie, et rares sont les membres de la *tarîkat* qui se sont exprimés clairement sur leur double appartenance. Rızâ Tevfîk, qui a occupé dans ces deux associations une place importante — grand maître du Grand Orient Ottoman et poète bektachi réputé —, s'est livré à des confessions dans sa correspondance avec le turcologue E. E. Ramsaur et dans des articles de journaux où il a souligné que Tal'at Paşa et lui-même étaient bektachis et francs-maçons en même temps[46]. On peut citer aussi Rıfkı Baba, un ami de Rızâ Tevfîk[47], qui a écrit, en 1909, dans son *Bektaşi sırrı*, qui est une source de premier intérêt sur les relations entre les Jeunes Turcs et cet ordre soufi, que l'on a souvent considéré à tort le franc-maçon comme un libertin ne méritant que le mépris, alors que la franc-maçonnerie était, en fait, une association fondée sur la fraternité et la solidarité, soucieuse avant tout de la liberté de ses membres. Ce bektachi, qui ne semble pas avoir

45) Elie Kedourie, "Young Turks, Freemasons and Jews, art. cit., pp. 96.
46) Lettre de Rızâ Tevfîk à E. E. Ramsaur, datée du 16 mai 1941, *op. cit.*
47) Sur lui, voir *supra*, p. 116 et et S.Ö. 2, pp. 264-265.

été maçon, concluait son propos en décrivant l'ordre comme une "voie morale" (*tarîk-i ahlâkiyye*)[48].

L'esprit de tolérance a caractérisé les bektachis comme les francs-maçons ; il était très fort chez les premiers qui ont beaucoup œuvré pour le rapprochement des religions. Une des explications réside peut-être dans le fait que la principale caractéristique de cette confrérie était le syncrétisme, ainsi que l'a justement démontré Irène Mélikoff[49]. On a même parlé de chrétiens secrètement bektachis, auteurs de poésies mystiques (*nefes*) sous des noms d'emprunt[50]. On connaît aussi la largeur d'esprit d'Abû Muslim, très populaire dans la confrérie, qui tenait les propos suivants : "Il n'y a que la noblesse de la personne qui compte, on peut être juif ou musulman et faire également le bien"[51]. Des siècles plus tard, en 1868, l'orateur de la loge stambouliote "I Proodos" annoncera à ses frères maçons : "Faisons leur comprendre que tout homme, qu'il soit Moïse, Jésus ou Mahomet est leur égal, leur frère, et qu'en cette qualité ils lui doivent amour et protection"[52]. Juste reflet de cet esprit, on a pu constater que les francs-maçons turcs prêtaient serment sur "quatre livres", et que, en 1909, cette tradition se perpétuait, puisque trois de ces livres, la Thorah, l'Evangile et le Coran, trouvaient une égale considération chez les enfants de la veuve.

Le dernier point auquel nous allons nous attacher est l'un des plus fascinants. Nous avons vu, et il est inutile d'insister sur cette question, que de nombreux membres du Comité Union et Progrès ont été francs-maçons et membres de la confrérie des Bektachis. D'après une information qui reste à contrôler, mais que nous nous devons de signaler, ce serait à Salonique, ville maçonnique par excellence, que les Bektachis et les franc-maçons auraient fait cause commune pour la première fois, plus précisément au "*tekke* de Demiryolu İstasyonu" (couvent de la gare de chemin de fer) (?) [53]. Or, à cette époque, la franc-maçonnerie, représentée surtout par le Grand Orient de France et quelques loges italiennes était, comme elle se définissait elle-

48) *Bektaşi sırrı, op. cit.*, p. 4.

49) "Recherches sur les composantes du syncrétisme bektaşi-alévi", dans *Studia Turcologica Memoriae Alexii Bombaci dicata*, Instituto Universitario Orientale, XIX, Napoli, 1982, pp. 379-395.

50) Dans quelques numéros de la revue *Yücel*, parus en 1939, en particulier le numéro 12. Voir aussi Louis Petit, *Les confréries musulmanes, op. cit.*, p. 17 et Michel Balivet, "Chrétiens secrets et martyrs christiques en islam turc : quelques cas à travers les textes (XIII$^e$-XVII$^e$ siècle)", *Islamochristiana*, 16, 1990, pp. 91-114.

51) Cf. Irène Mélikoff, *Abu Muslim, le Porte-hache de Khorassan dans la tradition épique turco-iranienne*, Paris, 1962, p. 80

52) Cité par Paul Dumont, "La Turquie dans les archives du Grand Orient de France...", art. cit., pp. 171-201.

53) *Masonluğun iç yüzü* (Le visage intérieur de la franc-maçonnerie), I, Istanbul, 1968, p. 57. S'agit-il du *tekke* de Zülfikar Baba qui existait, en 1874, dans le quartier de "Gül Baba", à l'extérieur des murailles de la ville ? Il est mentionné chez İshâk Efendi, *Kâşif ül-esrâr ve dâfi' ül-aşrâr*, Istanbul, 1291/1874, p. 38-40.

même, "progressiste, anticléricale et athée", en particulier les loges françaises. Les Jeunes Ottomans, les Jeunes Turcs, la franc-maçonnerie, le Bektachisme ne cachaient, certes pas, leurs désirs de "réformes" socio-politiques. Pourtant, de profonds réformateurs du XIX siècle, bektachis et francs-maçons, tel Nâmık Kemâl, par exemple, n'en avaient pas moins été religieux. On a insisté sur le fait qu'il y avait des différences notables entre le franc-maçon jeune-ottoman et le franc-maçon jeune-turc. En l'espace de quelques décennies, l'athéisme a gagné du terrain et le déviationnisme maçonnique s'est lentement manifesté, entraînant une guerre d'obédiences et de loges autour de la croyance en Dieu. Il faut admettre que l'évolution de la franc-maçonnerie et du Bektachisme ne présentaient que des analogies superficielles ; la franc-maçonnerie se transformait profondément, l'ordre des Bektachis s'adaptait aux nouvelles réalités sans perdre son originalité. La franc-maçonnerie du Grand Orient de France avait choisi de ne plus imposer les anciens principes qui caractérisaient autrefois l'institution — l'existence de Dieu et la croyance en l'immortalité de l'âme — et les avait remplacés par la "liberté absolue de conscience". Depuis cette date, l'ordre se définissait comme une institution essentiellement philanthropique, philosophique et progressive "ayant pour objet la recherche de la vérité, l'étude de la morale universelle et des sciences et des arts[54]. Arrivé à ce point, on est donc en droit de se demander quelles ressemblances d'ordre mystique pouvait-il encore exister entre le soufisme des Bektachis et la philosophie matérialiste des maçons ? Aucune, semble-t-il. Il faut préciser cependant que les francs-maçons turcs du Grand Orient Ottoman, même s'ils ont épousé la plupart des thèses de la franc-maçonnerie française, n'ont pas supprimé la référence au grand architecte de l'univers, suivant l'exemple du Grand Orient d'Italie. Il n'a donc pas paru contradictoire à certains derviches de se tourner vers la pensée moderne et d'essayer de rapprocher le soufisme des philosophies occidentales. Le périodique *Tasavvuf*, par exemple, organe de la Société Soufie (*Cem'iyyet-i Sûfiyye*), dont nous avons parlé plus haut, s'était donné pour objectif de propager les "vertus soufies et les progrès de la Constitution" (voir *supra*, p. 123-4). Cette osmose pensée moderne / soufisme a imprégné tous les ouvrages du philosophe Rızâ Tevfîk qui incarnait le type même de l'intellectuel ottoman apparemment bien renseigné sur les raisons de son affiliation à ces deux sociétés secrètes. En effet, c'est sous l'influence de la philosophie de l'anglais Herbert Spencer et de la mystique de Muhyiddîn ibn Arabî, que ce penseur avait établi que le soufisme, la science et la philosophie exprimaient de façons différentes une seule et même réalité, et que ces disciplines se devaient d'être réconciliées. Dans ces conditions, rien ne

54) Cf. Jean Palou, *La franc-maçonnerie*, Paris, 1964, pp. 264-265. Citant un catéchisme maçonnique usité en Turquie, Neşet Cağatay note que les trois grands principes maçonniques, "Liberté, Egalité, Fraternité" (*hürriyet, müsavvat, uhuvvet*), inspirés de la révolution française, étaient aussi partagés par les confréries : voir *Bir Türk kurumu Ahilik..., op. cit.*, p. 70.

s'opposait logiquement à ce que le franc-maçon progressiste du Grand Orient Ottoman fut un mystique, mais Rızâ Tevfîk entendait, avant tout, maintenir le déisme comme un des principes de la franc-maçonnerie, ainsi que nous le verrons plus loin. Ce sont les ressemblances frappantes existant entre certains aspects de la philosophie de Spencer — alors au goût du siècle — et la mystique d'ibn Arabî qui ont permis, semble-t-il, que ne soit pas consommé chez ce soufi "éclairé" un divorce douloureux avec un très riche passé culturel. Le Grand Orient de France qui se faisait l'écho des nouvelles philosophies, positivistes et matérialistes entre autres, ne lui était donc pas apparu comme un ennemi de la religion et du spiritualisme[55].

En 1945, après la chute de l'Empire, ce philosophe nous a donné du soufisme une définition qui, quoique discutable sur le plan scientifique, n'en était pas moins un reflet de ce en quoi avaient cru les derviches "éclairés" de son temps. Il a dit que le soufisme exige la croyance en une force éternelle (*ezelî kudret*), chacun, dans sa propre langue, nommant Dieu cette force éternelle. Imitant Herbert Spencer et ibn Arabî, il a ensuite affirmé que l'essence la plus profonde de l'univers nous était incompréhensible et qu'il ne nous était possible, à nous hommes, de nous la représenter qu'à l'aide du pronom *hu*, le pronom personnel arabe de la troisième personne du singulier, lequel ne manifeste que l'"existence" de cette force :

> Il n'y a aucune différence entre l'esprit du soufisme et celui de la science moderne [...] la science [moderne] admet qu'une Puissance créatrice se manifeste en chacune des choses existantes[56].

Il n'est pas difficile de reconnaître que c'est la doctrine de l'unicité de l'être (*vahdet-i vücûd*) qui fait le lien entre les deux cultures. En 1865, lorsque Abd al-Qâdir répondit aux questions que lui posaient les francs-maçons parisiens pour statuer sur sa possible admission dans l'ordre, c'est dans la plus pure tradition soufie, et sous l'inspiration de cette même doctrine mystique, qu'il avait écrit le texte suivant, en réponse à la question : "quels sont les devoirs de l'homme envers ses semblables ?" :

55) Voir K.F., p. 44. Il écrit ailleurs : "Aujourd'hui, dans le monde civilisé, l'on dispose d'une philosophie solide et considérée qui est tout à fait identique à notre soufisme" ; cf. "İbrahim Efendi", *Peyam-i Edebî*, 44, 9 août 1914, dans T.H.E., p. 219. On peut citer ici les propos tenus par l'iranien Mîrzâ Malkum au sujet de la *Farâmûshkhâne* : "J'ai étudié l'esprit des différentes sectes du christianisme et l'organisation des sociétés secrètes et des francs-maçonneries, et j'ai élaboré un projet qui devrait accueillir la vision politique de l'Europe et la sagesse religieuse de l'Asie" (cité par H. Algar, "An introduction of the History of Freemasonry in Iran", art. cit., p. 280).

56) Rızâ Tevfîk, *Ömer Hayyam ve Rubaileri*, Istanbul, 1945, pp. 81-91. Le penseur Mehmed Alî Aynî s'est intéressé lui aussi au rapprochement soufisme / science ; il a comparé la philosophie de Muhyiddîn ibn Arabî aux "théories sublimes des savants modernes qui ramènent en définitive au mouvement tous les événements et tous les phénomènes de la nature", en montrant que c'est par "l'intermédiaire du mouvement que les choses sortent du trésor caché du néant pour former la matière de l'univers" ; *La quintessence de la philosophie d'Ibn Arabi*, Paris, Geuthner, 1926, p. 46.

> **Toutes les lois reposent sur deux bases ; la première de glorifier Dieu, la seconde d'avoir compassion des créatures de ce Dieu très haut.** L'homme doit considérer que son âme et la sienne ont une même origine et qu'il n'y a entre elles d'autre diversité que leur enveloppe et leur extérieur, car l'âme entière provient d'un esprit supérieur qui, comme Eve provenant d'Adam, est l'origine de toutes **les âmes [...] C'est pourquoi il est bon pour l'homme d'aimer sa personne (son essence) dans un autre que lui**[57].

On connaît une autre confrérie dont les membres ont épousé la cause de la révolution de 1908 avec enthousiasme ; il s'agit de la *Melâmiyye* de Nûr el-Arabî à laquelle nous avons déjà consacrée plusieurs pages (*supra*, pp. 74-5, 112-5). Nous avons montré que les particularités de cette confrérie étaient telles que celle-ci pouvait facilement, peut-être même mieux que le Bektachisme, s'adapter aux idéologies modernes et révolutionnaires, mais qu'elle n'avait pourtant pas été entraînée, comme cette dernière, à une hétérodoxie extrême. Le meilleur exemple en est la querelle qui a opposé ceux de ses membres qui étaient devenus députés, principalement Mehmed Sâdık, aux factions libérales de l'assemblée ottomane. Des auteurs ont affirmé toutefois que les *Melâmî* avaient de nombreux points communs avec les francs-maçons[58] et que les critiques qui frappaient ces derniers les concernaient également. C'est l'opinion que défendait Rızâ Tevfik, ce qui lui valut les critiques de la part des membres de la confrérie. En particulier, il répugnait à ces derniers d'admettre que les *tarîkat* aient pu se fourvoyer sur le terrain du politique, reproche que l'on faisait, en revanche, assez facilement aux maçons[59]. Un *melâmî* a soutenu, en réponse à Rızâ Tevfik, que les hommes qui se trouvaient dans les confréries n'étaient pas chargés de réformer le monde et leur entourage, mais leur propre âme. "Ils n'essaient pas, comme les maçons, a-t-il dit, d'unir les religions et de réformer le monde, ni ne participent aux intrigues politiques qui sous-tendent la réalisation de ces objectifs. Il est possible, ajoutait-il, que la maçonnerie soit vraiment une voie humaniste, mais la *Melâmiyye* n'est pas secrète, comme celle-ci, et n'a aucun lien avec la politique". Il concluait en affirmant que le *melâmî* était un "véritable musulman"[60]. Rızâ Tevfik lui a répondu qu'il avait trouvé parmi les maçons beaucoup d'hommes honnêtes, dignes et cultivés, et qu'il avait donc adopté l'idéal humaniste de l'ordre maçonnique de la même manière qu'il avait épousé les articles de foi de la *Melâmiyye*[61]. Puis

57) "Lettre fraternelle de la loge Henri IV à Abd-el-Kader", art. cit., p. 231.

58) Abdülbaki Gölpınarlı a soutenu que plusieurs sont entrés en maçonnerie, mais cette affirmation n'est pas corroborée par d'autres sources ; *Türkiye'de tarikatlar ve mezhebler, op. cit.*, p. 269.

59) Cf. Rızâ Tevfik, "Delalet-i hissiyyeye bir nümüne" (Un exemple d'aberration sentimentale", *Yeni gazete*, 8-6-1911 ; Hocâ Vahî, "Mezheb kavgası" (Querelle religieuse), *Şehrâh*, 1ère année, 49, 16 *cemazi'ülahir* 1329/1911.

60) Hocâ Vahî, cité par Orhan Koloğlu, *Masonlar ve İttihaçılar, op. cit.*, pp. 255-256.

61) "Birader-i muhterem Vahî Efendi'nin açık mektubûna cevâb" (Réponse à la lettre ouverte du très respectable frère Vahî Efendi), *Şehrâh*, 1ère année, 51, 1329/1911.

il a ajouté qu'il n'en avait pas été conduit pour autant à l'irrespect, et qu'il n'avait absolument pas déconsidéré les règles religieuses que plusieurs hommes considéraient comme sacrées, de quelque origine qu'ils soient, ni d'avoir dédaigné quiconque à cause de ses croyances. Il n'a pas caché son intérêt pour les confréries[62] : "le plus grand devoir moral de la *tarîkat melâmiyye*, à mon avis, est d'éprouver une profonde compassion pour l'humanité et de ressentir dans sa propre conscience le malheur des autres [...] Je suis réellement plus derviche que de nombreux autres derviches et je suis aussi, plus que beaucoup d'autres, lié au soufisme". Après cette profession de foi mystique où l'on comprend que l'interprétation du soufisme chez cet intellectuel "éclairé" n'était pas automatiquement celle que d'autres derviches avaient pu défendre, Rızâ Tevfîk a exposé, en guise de conclusion, sa vision de la franc-maçonnerie. C'était le futur grand-maître du Grand Orient Ottoman qui parlait : "je voudrais seulement dire un ou deux mots au sujet de la maçonnerie. Le premier est que l'on doit savoir avant tout qu'il ne demeure aujourd'hui plus aucun secret, sinon celui constitué par le "mystère de la création" que l'homme dans sa faiblesse ne peut atteindre. Mon opinion, en ce qui concerne l'ordre maçonnique, est à ce point contraire à ce que croit la plupart des hommes non informés, qu'il m'est impossible de la résumer en quelques mots. Je dirai seulement que celui qui ne croit pas en une puissance créatrice (*kudret-i hâlike*) ne peut être maçon..."[63]. Rızâ Tevfîk était-il en train, par ces mots, de confirmer la caractère déiste de l'ordre, à contre-courant du mouvement que suivait la maçonnerie française ? Il le semble en effet, et cela est confirmé, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, par la présence de l'invocation au grand architecte de l'univers dans les rituels utilisés par l'obédience ottomane. Chez ce penseur l'appartenance à ces deux sociabilités mystiques ne souffrait aucune contradiction, mais on sait très bien que peu l'ont suivi dans cette voie et que le soufisme "éclairé" devait rester minoritaire.

En ce qui concerne les relations qui ont pu être échangées entre les confréries turques et des sociétés européennes d'allure "théosophique", nous savons que Mehmed Alî Aynî a fourni, aux alentours de 1923, à la Société Soufie, les adresses de quelques-unes de ces "sociétés" (?) en Europe. Les membres de cette "*tarîkat* occidentale", a précisé Mehmed Alî Aynî, "croient, comme nos babas bektachis, à la métempsychose". Il a exhorté les derviches de la Société Soufie à entrer en contact avec eux[64]. A peu près à la même époque, un aventurier allemand, Rudolf Freiherr von Sebottendorff, avait porté un vif intérêt au soufisme turc et tout particulièrement

62) *Tarîkata da nispetim vardır*. (*ibid.*)

63) *Ibid.*

64) Cf. Mustafa Kara, *Tekkeler ve Zaviyeler, op. cit.*, p. 288. Mehmed Alî Aynî nous fournit les adresses suivantes qui sont celles des différents sièges européens de cette société : "59 avenue du Bourbonnais, Paris VII[e] ; 26, Alebarle [Albemarle] street, Londres ; 1, Isorso Dogali, Gênes" ; cf. *İntikâd ve Mülahazalar, op. cit.*, p. 186.

au Bektachisme. Vaguement familiarisé avec la *tarîkat* à la suite de quelques séjours en Orient, il a présenté celle-ci comme une "franc-maçonnerie orientale" et a rédigé à l'intention des Européens une espèce de manuel d'occultisme pratique au titre bien curieux : *La pratique opérative de l'ancienne franc-maçonnerie turque*[65].

Si l'on quitte un peu l'Empire ottoman, pour regarder quels genres de contacts la franc-maçonnerie a pu établir avec les confréries de derviches dans d'autres pays musulmans, le meilleur exemple se trouve en Iran où la fusion des deux ordres initiatiques a donné naissance à une forme de sociabilité mystique tout à fait originale, avec sa propre structure administrative et son corpus doctrinal, l'*Anjoman-e ukhuvvat* (Société de la fraternité)[66]. Dans ce cas particulier, peut-être unique en islam, la sociabilité maçonnique s'est trouvée greffée sur une des branches d'une confrérie soufie, qui n'était rien de moins que la principale confrérie iranienne, la *Ni'matullâhiyya*[67]. A l'origine de cette association se trouvaient deux personnages, le premier était Safî Alîshâh (1835-1899), un *şeyh ni'matullâhî*, le second, Zâhir ol-dovleh (1864-1924), était un franc-maçon devenu le disciple du premier. Safî Alîshâh, originaire d'Ispahan, avait accompli de nombreux voyages avant de se fixer à Téhéran où il formera des élèves[68]. Auteur d'un commentaire ésotérique du Coran (*tafsîr*)[69] qui déchaîna la colère des docteurs chi'ites, il dut s'exiler pour quelques temps avant de revenir dans la capitale iranienne. Le soufi avait soutenu contre ses détracteurs que son commentaire n'était pas contraire aux principes de l'islam et que ses problèmes provenaient essentiellement de l'ignorance de ses juges. Safî Alîshâh avait rassemblé un grand nombre de fidèles d'origines sociales diverses, populaire et même princière, puisque des membres de la famille régnante qadjare s'y trouvaient. Il a même attiré les opposants au régime despotique du Chah et les partisans du mouvement constitutionnel. A sa mort, en 1899,

65) Traduction française. Henry E. Wansard, Editions du Baucens, 1974, p. 23. Sur le personnage, voir Albrecht Götz von Olenbusen, "Bürgerrat, Einwohnerwehr und Gegenrevolution. Freiburg 1918-1920. Zugleich ein Beitrag zur Biographie des Rudolf Freiherr von Sebottendorff", dans *Wege und Abwege. Beiträge zur europäischen Geistesgeschichte der Neuzeit*, Festschrift für Ellic Howe zum 20. September 1990, Hochschul Verlag, Freiburg, 1990, pp. 115-134 et Klaus Kreiser, "Bektaşî-Miszellen", *Tur.*, Mélanges offerts à Irène Mélikoff, XXI-XXIII, 1991, pp. 115-130.

66) Sur cette société, voir Ismâ'îl Râ'in, *Farâmûshkhâne ve frâmâsûnri dar Irân* (La *Farâmûshkhâne* et la franc-maçonnerie en Iran), Emir Kabir, Tahrân, 1978, III, pp. 478-505 et 'A. Anwâr, "Anjomân-e okowwat", *Encyclopaedia Iranica*, II, pp. 88-89.

67) Il existe une importante documentation sur le soufisme iranien et sur cette confrérie ; on conseillera : Nasrollah Pourjavady, Peter Lamborn Wilson, *Kings of Love. The Poetry and History of the Ni'matullâhî Sufi Order*, Imperial Iranian Academy of Philosophy, Tahrân, 1978 et Richard Gramlich, *Die Schiitischen Derwischordens Persiens*, Kommissionsverlag Franz Steiner, Wiesbaden, 1981, 3 vols.

68) Sur sa vie, voir Ata Karim Bark, *Jastajû dar ahvâl ve asâr-e Safî Alîshâh* (Recherche sur la vie et les œuvres de Safî Alîshâh), Tahrân, 1973, pp. 11-43.

69) *Id.*, pp. 106-128

son disciple préféré, Zâhir ol-Dovleh, lui succéda. Entré au palais du Chah en 1877, devenu ministre en 1879 et lié à la famille qadjare en 1880, après avoir épousé une des filles du souverain, Zâhir ol-Dovleh avait une réputation d'intellectuel (*rushenfekr*) et de réformiste (*eslâhtalb*). Attaché à Safî Alîshâh en 1885, il s'était enamouré pour la mystique soufie et consacra au cercle de derviches qui gravitait autour du maître la plupart de son temps[70]. Après la mort de Safî Alîshâh, il apporta quelques touches personnelles à l'organisation de la confrérie et le groupe prit le nom d'*Anjoman-e ukhuvvat*. Zâhir ol-Dovleh savait pourquoi la société para-maçonnique de Malkum Khân, la *Farâmûshkhâne*, avait échoué et il désirait constituer une organisation qui associerait d'une manière plus intense encore les idéologies soufies et maçonniques. Son objectif était de fusionner la doctrine philosophique des "Frères de la pureté" (Ikhwân al-Safâ), d'origine néoplatonicienne, avec la mystique soufie, en l'occurrence celle de la *Ni'matullâhiyya*, et d'y associer la franc-maçonnerie[71]. Après l'ouverture officielle de l'*Anjoman-e ukhuvvat*, Zâhir ol-Dovleh constitua un conseil et décida d'adopter un ensemble de symboles qui apparaîtraient sur les diplômes des derviches, sur les *fermân*, etc. Ceux-là puisaient dans le fond culturel du soufisme et de la maçonnerie ; hâche, bol aux aumônes (*kashgul*), chapelet (*tashbîh*), fil à plomb, équerre, compas, etc.[72] A partir de 1906, on le découvre, avec de nombreux autres membres de l'*Anjoman-e ukhuvvat*, inscrit à la loge "Réveil de l'Iran"[73]. Il est permis de se demander quelles ont pu être les relations échangées entre les deux associations, et si l'*Anjoman-e ukhuvvat* n'apparaissait pas comme le concurrent direct de la loge du Grand Orient de France ou, au moins, comme une autre association para-maçonnique à l'image de celle de Malkum Khân. En fait, en dépit de l'influence de la franc-maçonnerie, l'*Anjoman-e ukhuvvat* est restée une confrérie religieuse, et l'influence maçonnique semble s'être limitée à la seule transmission d'un modèle d'organisation — la structure — plutôt que d'une idéologie, puisque le soufisme imprégnait le groupe. Sur le plan politique, en dépit de ses attaches avec la famille qadjare, Zâhir ol-Dovleh a été un partisan actif du régime constitutionnel et l'*Anjoman-e ukhuvvat* qui était une pépinière de penseurs libéraux a été dissoute lors de la contre-révolution de juin 1908. Elle a été réouverte en 1909 et s'est maintenue en Iran jusqu'à la révolution islamique de 1978-79[74]. Lorsqu'il a exposé quel était

70) Sur lui, voir Ebrâhim Safâ'i, *Rahbarân-e Mashrutiyyat* (Les leaders du mouvement constitutionnel), Sharq Press, Tahrân, 1965, pp. 135-169.

71) Ismâ'îl Râ'in, *Farâmûshkhâne ve frâmâsûnri dar Irân*, *op. cit.*, pp. 479-480.

72) *Id.*, p. 494.

73) Paul Sabatiennes, "Pour une histoire de la première loge maçonnique en Iran", art. cit., p. 437 ; 'A. Anwâr, "Anjomân-e okowwat", art. cit., p. 88.

74) La maison de Zâhir ol-Dovleh, où se trouvait le siège de l'*Anjoman-e ukhuvvat*, a été bombardée et pillée par les cosaques du général Liyakoff ; cf. Edward G. Browne, *The Persian Revolution of 1905-1909*, (first edition 1909), Frank Cass and Co, London, 1966, p. 209 et 'A. Anwâr, "Anjomân-e okowwat", art. cit., p. 89.

le but social de l'*Anjoman-e ukhuvvat*, Zâhir ol-Dovleh précisait qu'elle était au service de la société, et l'un de ses buts était de faire sortir le soufisme des couvents pour le répandre parmi le peuple afin de développer la culture, de perfectionner la morale et d'enseigner la liberté. D'après un historien iranien, Zâhir ol-Dovleh aurait donné à cette association "la forme d'une école d'éducation morale et d'une forteresse de la liberté"[75]. L'Empire ottoman, et Istanbul en particulier, a été également un lieu de contacts entre le soufisme iranien et la franc-maçonnerie[76].

On ne conclura pas ce chapitre sans regarder de plus près la vie, la personnalité, et les activités politiques ou intellectuelles de certains francs-maçons ottomans qui étaient aussi derviches ; bektachis ou membres d'autres confréries. Nous n'aborderons pas, bien entendu, le cas de Rızâ Tevfîk puisque la deuxième partie de cet ouvrage est consacrée essentiellement à la vie et à l'œuvre de ce penseur. Nous aimerions revenir ici sur la personne du *şeyhülislâm* Mûsâ Kâzım Efendi qui constitue un sujet assez exceptionnel. A l'époque jeune-turque, ce dernier a été plusieurs fois premier représentant de l'islam dans l'Empire, alors qu'il présidait la Société Soufie et conjuguait les affiliations aux sociétés secrètes auxquelles appartenait alors un grand nombre de jeunes turcs ; le Comité Union et Progrès, le Bektachisme et la franc-maçonnerie. Toutefois, c'est la *Nakşbendiyye*, à laquelle il était lié depuis son plus jeune âge, qui avait sa préférence. Mûsâ Kâzım était classé par l'historien Bernard Lewis dans le camp des islamistes fondamentalistes non modérés[77], alors que le philosophe turc Hilmi Ziya Ülken estime que ce religieux a choisi une voie moyenne se situant à mi-chemin de la tradition et de la modernité[78]. Ces classifications ne sont hélas guère satisfaisantes et ne peuvent nous faire saisir avec précision la personnalité complexe de cet islamiste ottoman. Mûsâ Kâzım s'est défendu publiquement d'avoir jamais appartenu à la franc-maçonnerie et, précisant qu'il était lié à la *Nakşibendiyye*, confrérie réputée pour son austérité religieuse, il insistait sur les efforts qu'il avait menés depuis son plus jeune âge pour "purifier son cœur et son âme", formule consacrée en mystique islamique[79]. Il faut pourtant avouer qu'il était bien membre de l'ordre et même affilié

75) Ebrâhim Safâ'i, *Rahbarân-e Mashrutiyat, op. cit.*, p. 139.

76) Cf. Hamid Algar, "Participation by Iranian Diplomats in the Masonic Lodges of Istanbul" et Thierry Zarcone, "La situation du chi'isme à Istanbul au XIX[e] et au début du XX[e] siècle", dans *Les Iraniens d'Istanbul / The Iranians of Istanbul, op. cit.*

77) *The Emergence of modern Turkey, op. cit.*, p. 230.

78) *Türkiye'de çağdaş düşünce tarihi, op. cit.*, p. 443.

79) Sur ce religieux, voir Abdülbakir Altuncu, *Osmanlı şeyhülislam, op. cit.*, pp. 231-237; İlhami Soysal, *Dünyada ve Türkiye'de masonluk ve masonlar, op. cit.*, p. 246. Sur ses relations avec la franc-maçonnerie, voir Mûsâ Kâzım, "Ben farmason değilim" ; *Yakın Tarihimiz*, 3, 15 mars 1962, p. 94 ; T. Zarcone, "Soufisme et franc-maçonnerie à la fin de l'Empire ottoman : l'exemple du *Şeyhülislâm* Musâ Kâzım Efendi (1850-1920)", *A.M.*, Derviches et cimetières ottomans, II, IFEA, 1991, Paris, pp. 201-211 ; Orhan Koloğlu, *Masonlar ve İttihaçılar, op. cit.*, pp. 313-322.

au Bektachisme, d'après Rızâ Tevfik[80]. Il appartenait à la même loge maçonnique que ce dernier ; "Meşrûtiyyet" (La Constitution) d'Istanbul. S'il fallait définir avec un peu plus d'exactitude où se situait idéologiquement cet unioniste islamiste, comme on en connaît baucoup d'autres, mais qui fut *nakşibendî*, ce qui est très rare, et qui ajoutait à cela, fait véritablement unique, l'appartenance au Bektachisme et à la maçonnerie, ce serait, sans doute, en analysant de plus près son intérêt pour la doctrine panislamiste et en tenant compte de l'influence que les écrits du réformiste égyptien Muhammad Abduh semblent avoir eue sur lui. Les positions de ce derviche unioniste, peu claires dans le cadre de l'Empire ottoman, deviennent plus compréhensibles si l'on se tourne du côté de l'Egypte. L'appartenance à la franc-maçonnerie peut se constater chez certains grands réformistes musulmans, parmi lesquels Jamâl al-Din al-Afghânî (1838-1897) et Muhammad Abduh (1949-1905). L'appartenance de ces deux leaders du réformisme musulman à cette société secrète occidentale s'accordait avec leur projets de réforme politique et de modernisation du monde islamique[81]. Jamâl al-Dîn al-Afghânî s'était intéressé au soufisme lors de son premier séjour à Istanbul en 1870 et il s'était même affilié à l'ordre *nakşibendî* dans un couvent dirigé par un *şeyh* originaire du Turkestan[82]. De même, Muhammad Abduh n'a pas été indifférent au soufisme puisqu'il a subi l'influence de la *Şâziliyye* et a écrit un *Traité des inspirations mystiques*[83]. Un de ses objectifs était de renouveler la tradition de al-Ghazâlî, l'un des plus grands mystiques musulmans. Si l'on analyse les écrits de Mûsâ Kâzım Efendi, on se rend compte que cet unioniste a repris, dans l'Empire otto-

80) "Je connais personnellement quelques vizirs, un feldmarshal, un ambassadeur, plusieurs juges, poètes, etc. au moins deux *şeyhülisam*, l'un d'entre eux (Mûsâ Kâzım Efendi) appartenait au cabinet sous Tal'at Paşa (le leader de Union et Progrès) et était, comme moi et Tal'at Paşa, un bektachi et un maître maçon en même temps" ; Lettre de Rızâ Tevfik à E. E. Ramsaur, datée du 16 mai 1941, *op. cit.* L'appartenance de Mûsâ Kâzım à la franc-maçonnerie est prouvée par l'existence d'un document donnant son numéro de matricule (4) qui se trouve dans les archives de la Grande Loge de Turquie qui a hérité d'une partie des archives du Grand Orient Ottoman ; cf. Cafer Ergin, "Şeyh-ül-islam Musa Kazım Efendi", *Türk Mason Dergisi*, Publications de la Grande Loge de Turquie, 35, temmuz 1959, p. 1907.

81) "Quand Rashid Rizâ demanda à Abduh pourquoi Afghânî et lui-même étaient devenus maçons, Abduh lui répondit que c'était pour des raisons d'ordre politique et social" ; A. Albert Kudsi-Zadeh, "Afghânî and Freemasonry in Egypt", art. cit., p. 27. Sur les réformes prévues par M. Abduh, voir L. Gardet et M. M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, Vrin, Paris, 1970, p. 87.

82) Il s'agissait de Süleymân Belhî du *tekke* de Murâd Buhârî à Eyüp. Ce détail a été découvert par İsmail Kara dans un manuscrit turc de la bibliothèque Süleymaniye d'Istanbul ; İsmail Kara, "Cemaleddin Efganî biyografisine iki önemli katkı" (Deux ajouts importants à la biographie de Cemâleddîn el-Afgânî), *T.T.*, 99, mart 1992, pp. 57-58.

83) Voir Mohammed Abdou, *Rissalat al-tawhid, exposé de la religion musulmane*, traduit de l'arabe avec une introduction sur la vie et les idées du Cheikh Mohammed Abdou par B. Michel et le Cheikh Moustapha Abdel Razik, Geuthner, Paris, 1984, p. XIII-XV, XXV ; Elie Kedourie, *Afghani and Abduh. An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam*, *op. cit.*, p. 13 et Homa Pakdeman, *Djamal-ed-din Assad Abadi dit Afghani*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1969, pp. 55-60.

man, certains thèmes déjà abordés par Mohammad Abduh. Il n'a pas vu un danger pour l'islam dans l'accueil fait à la civilisation moderne et a pris franchement partie pour l'étude des sciences. Il a cherché aussi à rénover la théologie islamique, le *qalâm*, et s'est profondément inspiré de al-Ghazâlî[84]. C'est, croyons-nous, dans le système mystico-théologique de ce théologien qu'il faut chercher la clef du soufisme du *şeyhülislâm*.

Nous connaissons aussi un jeune turc qui était bektachi et franc-maçon avant la proclamation de la constitution de 1908. Il s'agit de Mehmed Tevfîk (1836-1895), poète et propriétaire terrien dans la région d'Edirne, en Thrace du Nord, qui avait été reçu bektachi à Istanbul par le *şeyh* Nâfi Baba au couvent de Rumelihisarı. Mehmed Tevfîk était fermement opposé au fanatisme religieux et était connu pour avoir malmené des élèves de l'école religieuse (*softa*) de Kırklareli. Il était très lié aux populations hétérodoxes alévies qui travaillaient sur ses terres. Ayant pris à partie un *müezzin* lors de l'appel à la prière, il a été arrêté, puis exilé en Libye, en 1892, où il est mort[85]. Mehmed Tevfîk appartenait à la loge "I Proodos" d'Istanbul et avait été initié aux mystères de la franc-maçonnerie en 1875. Le "tableau" des membres de cette loge" indique qu'il était domicilié à Andrinople et — chose surprenante — que son "état civil" était "chef du *tekke* Arzi baba"[86]. Victime de son libéralisme excessif et de la politique du sultan Abdülhamîd II, ce derviche a laissé dans l'esprit de ses contemporains l'image d'un homme droit et entier, et d'un bektachi passionné. Ahmed Muhtar, le directeur de la revue *Muhibbân* et l'administrateur de la "Société Soufie Unie", dont nous avons longuement parlé ci-dessus, était aussi franc-maçon ; il est mentionné, en 1910, parmi les membres de la loge "La Turquie" de la Grande Loge d'Ecosse[87].

Nous dirons quelques mots aussi sur un *mevlevî* franc-maçon : le *şeyh* du prestigieux couvent des derviches tourneurs de Galata, Atâullâh Efen-

84) Voir son étude des philosophies de al-Ghazâlî et d'ibn Rushd (pp. 139 *sq.*) et son analyse sur les réformes des livres de *qalâm* et des *medrese* (pp. 289 *sq.*), dans *Külliyât-i şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi. Dinî, ictimâ'î makaleleri* (œuvres complètes du *şeyhülislâm* Mûsâ Kâzım Efendi. Articles religieux et sociaux), Istanbul, 1336/1917-18. Pour plus de détails, voir T. Zarcone, "Soufisme et franc-maçonnerie à la fin de l'Empire ottoman : l'exemple du *şeyhülislâm* Musâ Kâzım Efendi (1850-1920)", art. cit.

85) Sur Mehmed Tevfîk et Arzî Baba, plus justement Ariz Baba, voir V. L. Salcı, "Şair Tevfik Bey Baba ve Kurban Kabulî", *Halk Bilgisi Haberleri*, ikinci teşrin 1938, 85, pp. 1-11 ; T. Zarcone, "Nouvelles perspectives dans les recherches sur les *Kızılbaş-Alevi* de la Dobroudja, de Déliorman et de Thrace orientale", *A.M.*, 4, 1992 ; T. Zarcone, "*Alevi* et *Bektaşi* de Thrace orientale : les *tekke* de Sarı Saltuk à Babaeski et d'Ariz Baba à Havsa", dans *Tarih boyunca Karadeniz Kongresi bildirileri 1-3 haziran 1988*, Ondokuz Mayis Üniversitesi Eğitim Fakültesi ve Fransız Anadolu Araştırmaları Enstitüsü, Samson, 1990, pp. 629-638.

86) B.N., F.M. 2/866, Dossier loge "Union d'Orient", Constantinople, tableau des membres de la loge pour l'année 1875.

87) Cf. La liste des membres de cette loge (Archives de la Grande Loge de Turquie), et une notice de A. Gölpınarlı sur Ahmed Muhtar conservée dans les Archives Revnakoğlu, B/195.

di (1842-1910), un des derniers grands soufis de cet ordre, d'après Mehmed Ziyâ. Le portrait que ce dernier nous a tracé de ce *şeyh* est extrêmement éloquent. Né dans le harem du couvent de Galata puisque son père était le *şeyh* de ce célèbre *tekke* décrit par des générations de voyageurs, il a grandi dans une atmosphère mystique. Après des études religieuses auprès d'*ulemâ*, il a suivi des cours de littérature orientale, de philosophie, de langue et de musique. Mehmed Ziyâ ajoute que si la maladie ne l'avait pas emporté si tôt, il serait devenu un grand maître en musique soufie. Atâullâh avait gagné la considération tant de ses pairs, les derviches, que des européens, et une foule impressionnante s'était pressée à l'occasion de son enterrement[88]. Une relation de voyage datée de 1886-1889 en langue persane, nous apprend que le *şeyh* fréquentait les étrangers et qu'il s'était affilié à la franc-maçonnerie sur leurs conseils ; décision malheureuse puisqu'elle aurait été la cause de sa déchéance spirituelle et physique. On le trouve sur la liste des membres de la loge "Bulwer" de la Grande Loge d'Angleterre qui l'aurait initié en 1870[89]. Le passage en persan mérite d'être rapporté :

> Istanbul possède six *tekke mevlevî* ayant chacun un *şeyh* à sa tête. L'un de ces *tekke* se trouve à Beyoğlu, dans le quartier des Européens (*Farângî*) et il est à ce point réputé que tous, grands et humbles, se rendent là le jour des danses et du *zikr*. Autrefois, le *mevlevîhâne* était dirigé par un *şeyh* qui s'appelait Kudretüllah Efendi. C'était un homme sage, un *şeyh* de grande rigueur et de haute spiritualité. Dans les années 1295/1878, je me suis rendu dans ce *tekke* en compagnie du défunt Mîrzâ Safâ (la miséricorde de Dieu soit sur lui) pour assister aux séances de *zikr* et de danses et pour rencontrer Şeyh Kudretüllâh. Celui-ci est venu au monde après la mort de sa mère, au moment où on la mettait en terre. C'est pour cette raison qu'on lui a donné le nom de "force d'Allah". Il a atteint les 80 ans, mais il est mort peu après. Son fils se nomme Atâullâh Efendi. Il est jeune et très cultivé. Il connaît les langues persane, turque et française et excelle dans l'art du *ney* [flûte]. Il présente beaucoup de talents pour la pratique du *kânûn*, de l'organun, et brille par son savoir en musicologie. Après la mort de son père, des intermédiaires, proche du *şeyh* des *şeyh* qui réside à Konya, auprès du *tekke* et du saint *türbe* de Mevlânâ, ont sollicité une autorisation pour qu'il reste *şeyh* dans le même *tekke* à la place de son père. Peu après il s'est mis progressivement à fréquenter des européens et a perdu, à leur contact, son esprit de derviche. Il a pénétré dans la franc-maçonnerie (*farâmûshkhâne*) et a reçu chez lui des membres de cette société au point d'en être réduit à vendre la bibliothèque et de nombreux autres objets du *tekke* pour couvrir les dépenses des européens. Il en tomba malade et eut des crises de paralysie et des convulsions. Actuellement, bien qu'il n'est pas très âgé, Atâullâh a beaucoup de mal à se déplacer et a tout l'air d'un vieillard de 70 ans[90].

88) Cf. Mehmed Ziyâ, *Yenikapı mevlevihanesi, op. cit.*, pp. 239-243.

89) Archives de la Grande Loge de Turquie. A cette loge maçonnique appartient un autre derviche, un *kâdirî*, que nous n'avons pu identifier : Arîf Mehmed, initié en 1863.

90) *Safar name-ye Hâjji Muhammad Ali Pirzâde 1303-1306 A.H.*, (éd. Hafez Farmaian), Publication de l'Université de Téhéran, Téhéran, II, p. 120-121.

La règle de la triple affiliation Comité Union et Progrès / confrérie (Bektachisme) / franc-maçonnerie se trouve au cœur du soufisme politique du deuxième régime constitutionnel ottoman. Une histoire sociale et politique de cette période ne pouvait se passer d'une étude détaillée de ces trois sociétés secrètes et des relations qu'elles ont tissées entre elles. Est-ce le politique ou le mystique qui les a inspirées ou bien un amalgame des deux? Chaque derviche développerait une réponse personnelle à cette question et c'est la diversité des réponses qui constituerait le soufisme des Jeunes Turcs. Mais il ne faut pas oublier que si les francs-maçons se sont sentis si proches des soufis, et *vice versa*, c'est qu'une parenté de nature les associait, l'origine de ces deux sociétés étant avant tout mystique : "les thèmes initiatiques sont invariables, notait le sociologue Jean Servier, une mort suivie de la naissance à une vie nouvelle"[91]. Ce thème est comme la pierre d'angle de ces deux associations. De même, l'élément qui est resté le plus populaire, et qui semblait être d'une autre origine, le grand libéralisme du bektachi ou du franc-maçon, n'en avait pas moins été mystique au début, avant de devenir social et politique. Mais il s'agissait alors, en islam, de ce "grand libéralisme" à l'égard du texte révélé, si fort chez les ismaéliens d'al-Alamût qui ont abrogé la Loi religieuse (*şer'iat*), de cette "grande liberté" à l'égard des dogmes, mais liberté de se propulser au-dessus et non de tomber au-dessous.

91) *L'homme et l'invisible, op. cit.*, p. 98.



JOHN P. BROWN,
District Grand Master at Constantinople, 1872.



MOHAMMED RASCHID,
Pasha General of Syria.



ABD-EL-KADER.



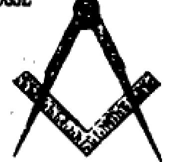

1. Portraits extraits de Robert Morris, *Freemasonry in the Holy Land or Handmark of Hiram's Builders*, Broaway, 1873.

SOUS LES GRANDES LOGES RÉUNIES DE L'ECOSSE

اسقوچيا محافل كبرهٔ متحده‌سنه منسوب









**R∴ LOGE „LA TURQUIE" N° 1049**

**Fondée le 5 Novembre 1908**
**constituée le 11 Février 1909**

**Vénérable: — Fr∴ ENVER HAKKI BEY**

Constantinople.
le 8 février 1911

*Très cher Frère,*

*Vous êtes prié de prendre part à la séance ordinaire de cette Loge qui se tiendra le Mercredi 15 Février 1911 à 8.30 du soir précises.*

*Par ordre du Vénérable.*
**H. A. D. HOYLAND**
*Secrétaire*

**ORDRE DES TRAVAUX**

1.— Ouverture de la loge

2.— Lecture et acceptation du Procès Verbal de la dernière séance.

3.— Scrutin pour l'acceptation et l'Initiation de Mrs: Armen Tchamkerten, Saïd Fouad Bey, Krikor Paboudjian, Abdul Latif Djévahirzadé, Ali Ihsan Bey, Mazhar Bey, Manouk Marighian, Bernand Bacovich.

Tous les membres sont obligés de prendre part aux seances.

١٩٠٧ سنه‌سی ٥ تشرین ثانیده تأسیس ایدوب
١٩٠٩ سنه‌سی ١١ شباطده تشکل ایدن

**١٠٤٩ نومرولی «لاتورکی» محفل م∴**

ا. م.: انور حقی بر∴

درسعادت
٢٧ كانون ثانی ١٣٢٦

معزز برادر

٢ شباط سنه ٣٢٦ تاریخنه مصادف چهارشنبه كونی اقشامی الافرانقه تام ساعت سكز بچقده مذكور محفلده علی العاده وقوعبوله‌جق اجتماعه اشتراك ایتمكز رجا اولنور.

ا. م. ك امریله
كاتب
هـ. حویلند

**فهرست اعمال**

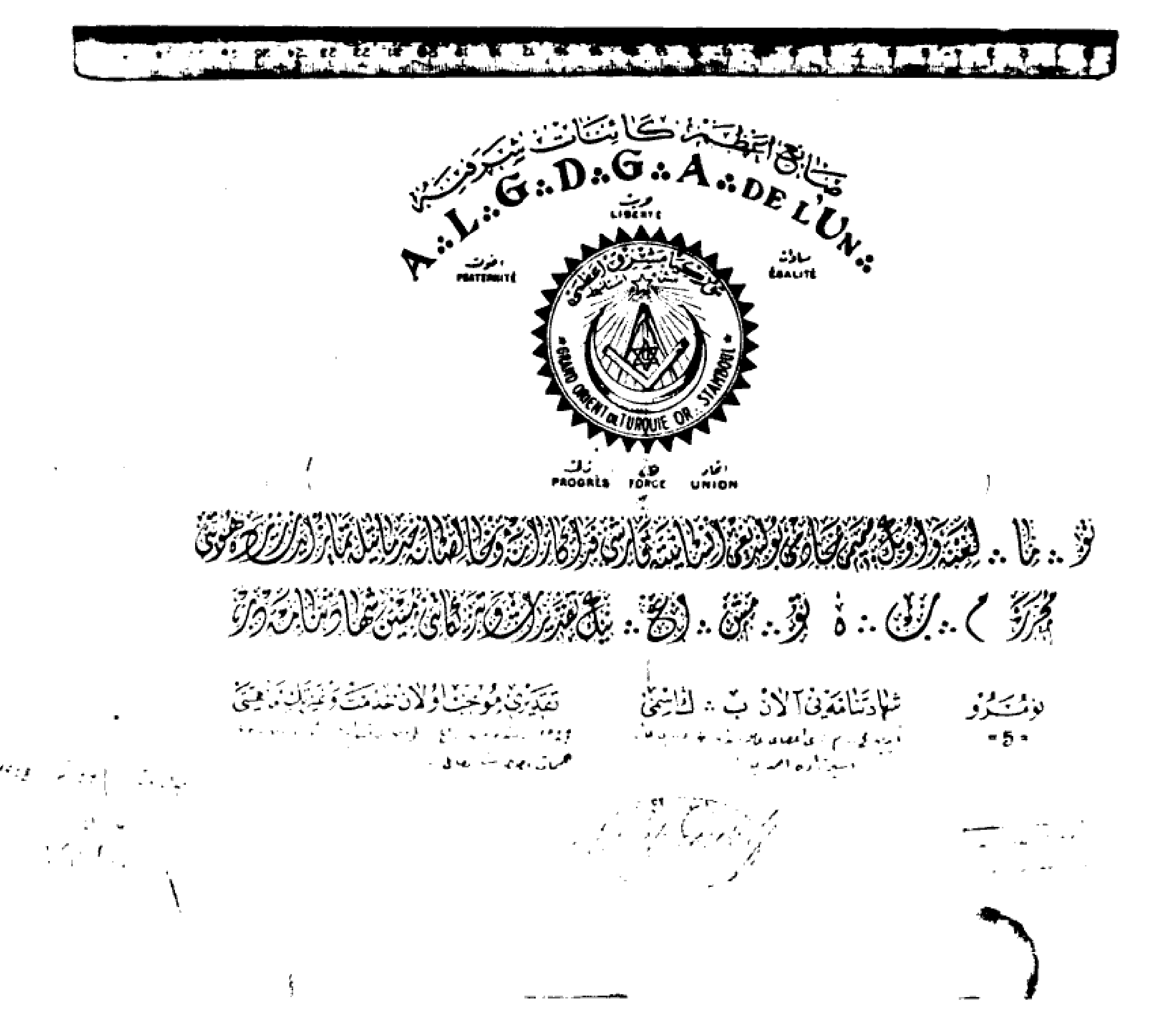
١.— محفلك رسم كشادی
٢.— اجتماع اخیره دائر تنظیم اولنان ضبطنامه‌نك قرائت و تصدیقی.
٣. آرمن چامكردان و سعید و فؤاد بك و كرقور پابوجیان و عبداللطیف جواهرزاده و علی احسان و مظهر و مانوق ماریكیان و برنارد باقوویچ افندیلرك قبول و دخولی ایچون آرایه مراجعت.

بتون اعضای محفل اجتماعاتده حاضر بولنمغه مجبوردرلر.

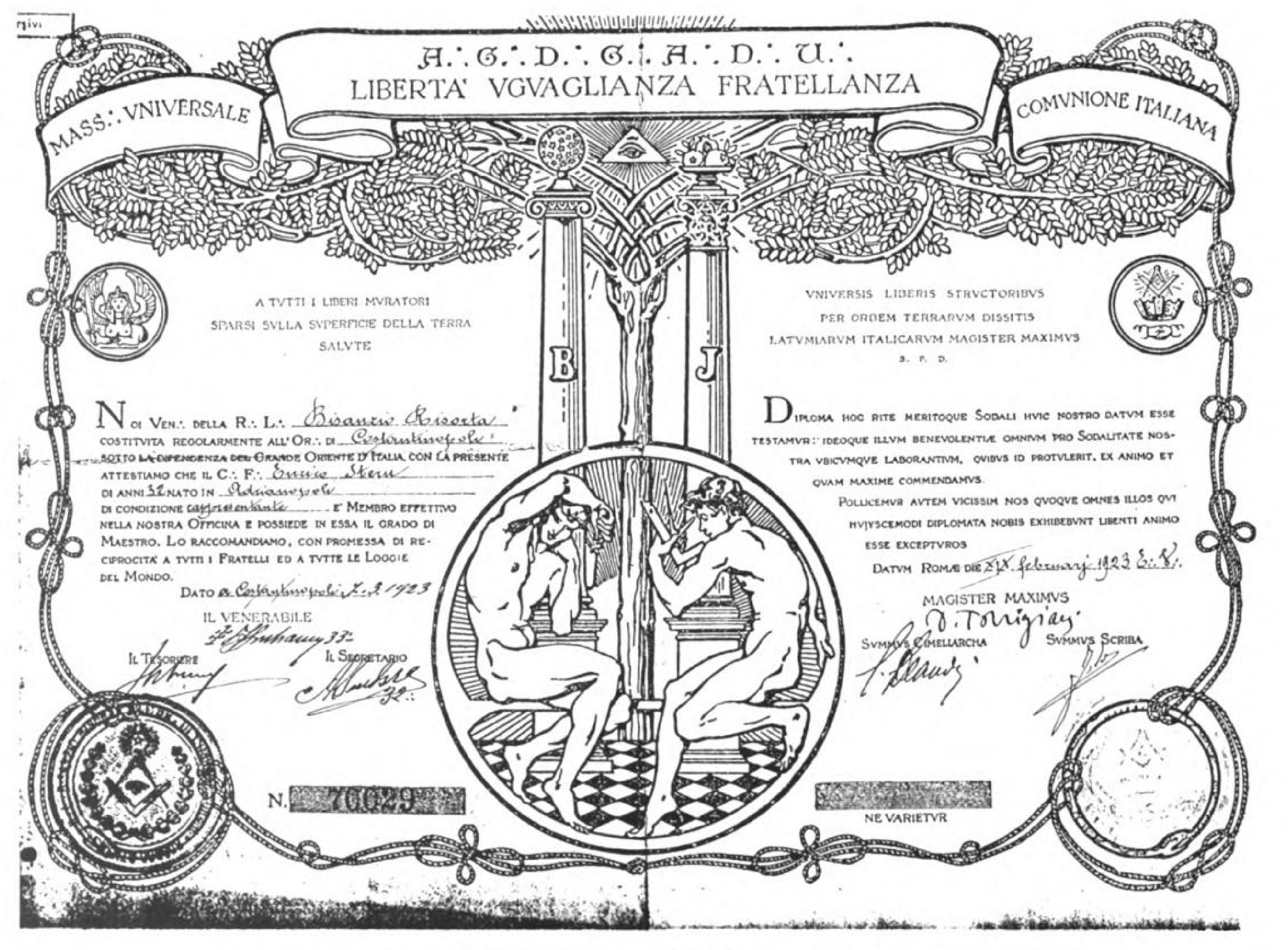
2. Convocation de la loge « La Turquie », Grande Loge d'Écosse
(Archives de la Grande Loge de Turquie, Istanbul)




3. Réunion de la loge égyptienne « Ukhuwwât », XX[e] siècle




4. En-tête d'un document émanant du Grand Orient de Turquie
(Archives de la Grande Loge de Turquie, Istanbul)


A∴G∴D∴G∴A∴D∴U∴
LIBERTA' VGVAGLIANZA FRATELLANZA

MASS∴ VNIVERSALE — COMVNIONE ITALIANA

A TVTTI I LIBERI MVRATORI
SPARSI SVLLA SVPERFICIE DELLA TERRA
SALVTE

NOI VEN∴ DELLA R∴ L∴ Bisancio Risorta
COSTITVITA REGOLARMENTE ALL'OR∴ DI Costantinopoli
SOTTO LA DIPENDENZA DEL GRANDE ORIENTE D'ITALIA CON LA PRESENTE
ATTESTIAMO CHE IL C∴ F∴ Enrico Stern
DI ANNI 32 NATO IN Adrianopoli
DI CONDIZIONE rappresentante E' MEMBRO EFFETTIVO
NELLA NOSTRA OFFICINA E POSSIEDE IN ESSA IL GRADO DI
MAESTRO. LO RACCOMANDIAMO, CON PROMESSA DI RECIPROCITA' A TVTTI I FRATELLI ED A TVTTE LE LOGGIE
DEL MONDO.

DATO a Costantinopoli 7-3-1923

IL VENERABILE

IL TESORIERE — IL SEGRETARIO

N. 70029

VNIVERSIS LIBERIS STRVCTORIBVS
PER ORDEM TERRARVM DISSITIS
LATVMIARVM ITALICARVM MAGISTER MAXIMVS
S. P. D.

DIPLOMA HOC RITE MERITOQUE SODALI HVIC NOSTRO DATVM ESSE TESTAMVR∴ IDEOQUE ILLVM BENEVOLENTIÆ OMNIVM PRO SODALITATE NOSTRA VBICVMQVE LABORANTIVM, QVIBVS ID PROTVLERIT, EX ANIMO ET QVAM MAXIME COMMENDAMVS.

POLLICEMVR AVTEM VICISSIM NOS QVOQVE OMNES ILLOS QVI HVJVSCEMODI DIPLOMATA NOBIS EXHIBEBVNT LIBENTI ANIMO ESSE EXCEPTVROS

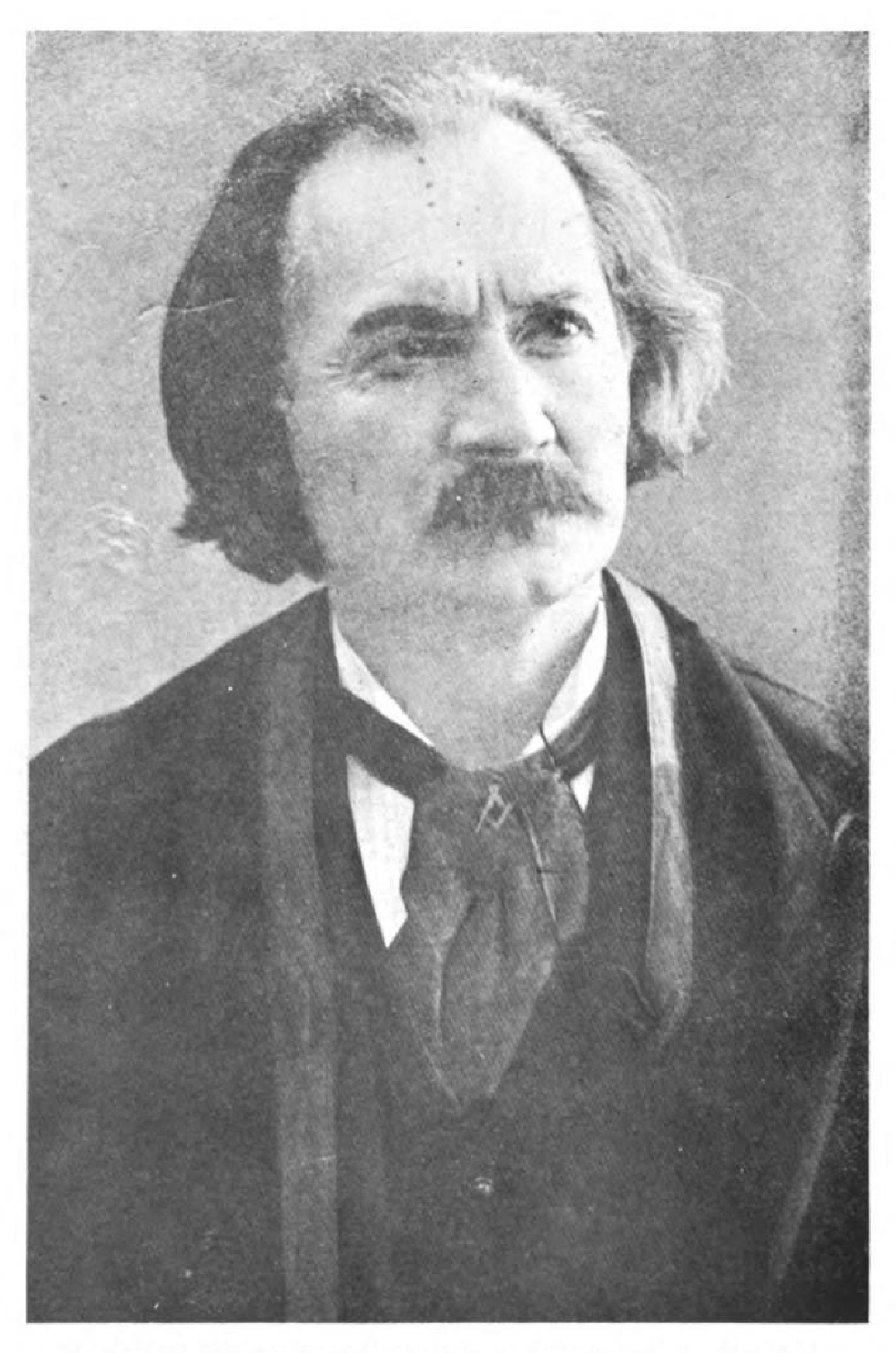
DATVM ROMÆ DIE XIX februarij 1923 E∴V∴

MAGISTER MAXIMVS

SVMMVS CIMELIARCHA — SVMMVS SCRIBA

NE VARIETVR

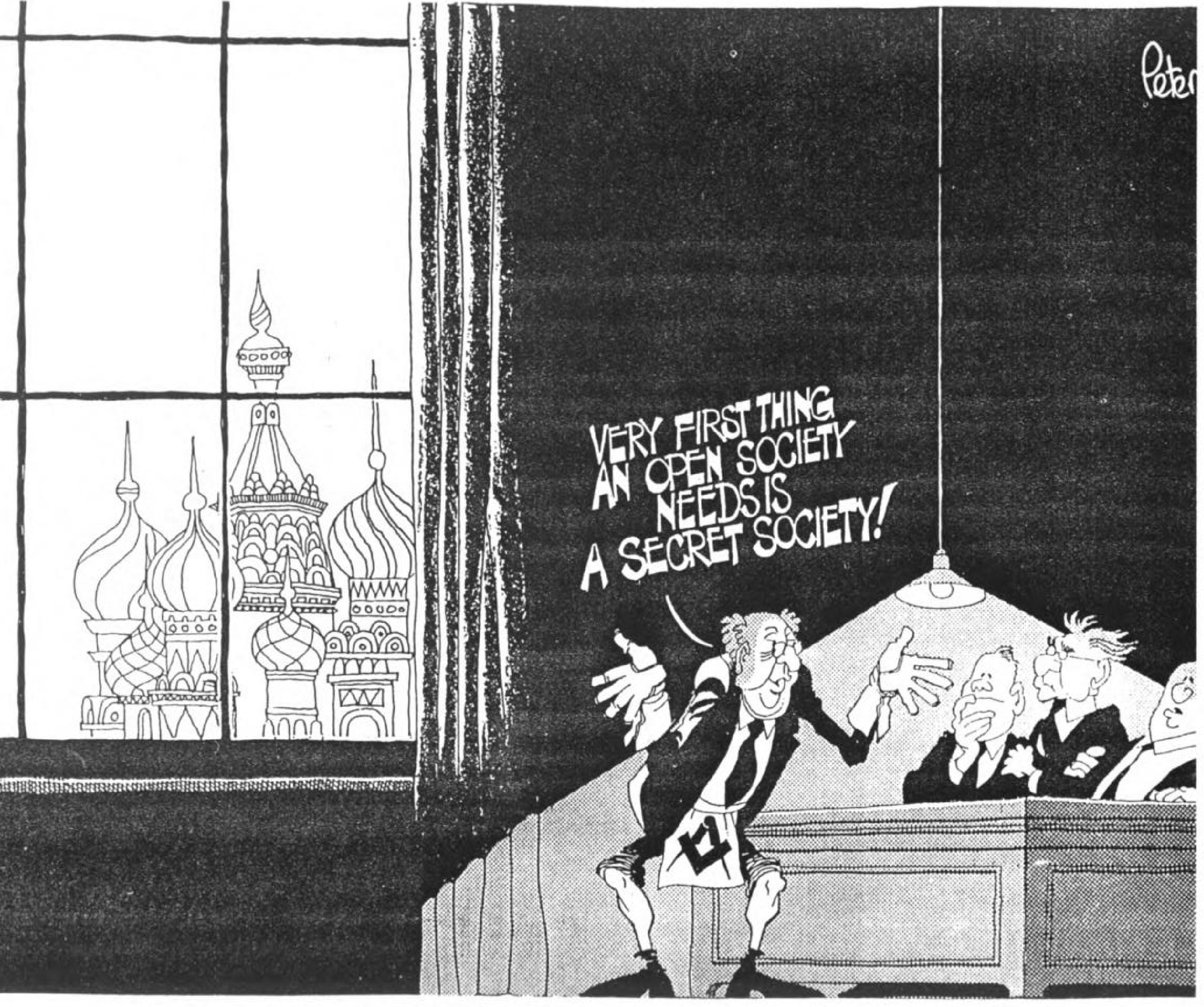
5. Diplôme de franc-maçon délivré par la loge « Bisancio Risorta » du Grand Orient d'Italie
(Archives de la Grande Loge de Turquie, Istanbul)



6. Rızâ Tevfîk décoré d'un foulard portant les symboles maçonniques (in Rizâ Tevfîk, *Serabi Omrüm*, Istanbul, 1949)



7. Caricature de Rızâ Tevfîk (*Cem dergisi,* 1909) ; Rızâ Tevfîk en tenue de Bektachi au Liban en 1930-40 (Archives privées Nedret Ishli, Istanbul)




8. Caricature de Peter Clarke (in « Handshakes in the East », *The Guardian*, February 28, 1992)

# DEUXIÈME PARTIE

# LE PHILOSOPHE RIZA TEVFIK OU LE SOUFISME "ÉCLAIRÉ"

# I

# UN INTELLECTUEL OTTOMAN

**Un célèbre inconnu — A l'école de l'Europe et de l'Orient — Le politicien, le franc-maçon, le philosophe et le soufi "éclairé" — "Mort d'un savant, mort d'un monde" (*al-mawt al-âlim al-mawt al-alem*)**

## Un célèbre inconnu

Parmi les grands intellectuels qui ont été les artisans du deuxième régime constitutionnel ottoman, Rızâ Tevfîk (Bölükbaşı), dont nous avons déjà signalé, dans les chapitres précédents, le rôle qu'il a joué dans l'histoire du soufisme et de la franc-maçonnerie, s'il ne fut pas le plus brillant et le plus créatif de ces penseurs, reste cependant l'un des types les plus représentatifs de ces esprits nouveaux. Il a cumulé les appartenances et laissé son empreinte sur les deux sociétés mystico-politiques dont nous avons longuement traité, la confrérie soufie et la franc-maçonnerie. Député d'Andrinople (Edirne), en 1908, juste après le rétablissement de la constitution, il est apparu comme l'un des plus grands tribuns du comité Union et Progrès (*İttihât ve terakki*), et est devenu, quelques années plus tard, l'un des fondateurs du parti de l'Entente libérale (*Hürriyet ve İtilâf*). Plusieurs fois ministre, président du Sénat, signataire du traité de Sèvres, Rızâ Tevfîk, dans ses fonctions de politicien et d'homme d'état, s'est profondément interrogé sur les réformes sociales et politiques à accomplir et sur l'avenir de la nation turque. Admiré pour sa poésie, même par ses ennemis, il a également été à l'origine d'un renouveau littéraire en réintroduisant la vieille métrique populaire, appelée *hece vezni* — ou *parmak hesâbı* —, utilisée par les mystiques anatoliens, et a excellé dans ce genre littéraire. Célèbre pour ses poésies soufies qui ont été chantées jusque dans les assemblées de derviches, il a occupé une place d'honneur dans la confrérie bektachie. Enfin, la seconde société mystico-politique à laquelle il a appartenu était la franc-maçonnerie, société qu'il a dirigée en qualité de quatrième grand maître pendant trois années. Rızâ Tevfîk a ainsi marqué de son empreinte ces associations dont on a vu qu'elles avaient contribué, en quelque sorte, à sceller les destinées de cette riche période tourmentée de l'histoire ottomane

du XIX^e^ et du début du XX^e^ siècle. A travers l'étude de sa pensée, c'est un peu l'esprit de ce tournant de l'histoire de la Turquie que l'on peut espérer saisir.

A cette double affiliation, Rızâ Tevfîk ajoutait une spécialité qui en fait un personnage hors du commun ; sa connaissance de la philosophie occidentale. Ce grand intellectuel, si mal connu pour les raisons que l'on verra plus loin, connaisseur de nombreuses langues, passionné par les sciences humaines, est l'auteur de plusieurs ouvrages de philosophie et il fut le premier à avoir enseigné cette discipline au lycée ottoman, puis à l'université d'Istanbul (*Dâr ül-fünûn*). Il s'est d'ailleurs, lui-même, baptisé "philosophe" (*feylesûf, filozof*), peut-être par fierté et pour imiter les Occidentaux — c'est la thèse communément admise —, ou alors, parce qu'il voulait montrer que son œuvre était plus qu'un simple travail de professeur, au contraire de ce que ses détracteurs avançaient. Ce titre de philosophe pose donc problème car, en effet, ses ouvrages de philosophie, loin d'exposer un nouveau système, nous permettent plutôt de comprendre le fonctionnement d'une mécanique de pensée qui s'est efforcé de saisir la philosophie et la pensée occidentales à travers la sagesse orientale et la philosophie islamique. Cet exercice qui n'est en rien original lorsqu'il est le fait d'un intellectuel de culture moyenne devient passionnant lorsqu'il est accompli par un intellectuel de haut niveau, comme notre auteur, qui pouvait accéder à une documentation écrite en de nombreuses langues européennes et orientales et qui possédait une connaissance encyclopédique, tant en philosophie occidentale qu'en philosophie islamique et en histoire du mysticisme. Derrière une œuvre philosophique que certains ont pu décréter sans intérêt, ce sont mille et une idées originales qui se détachent en filigrane. Certains aspects de la pensée de Rızâ Tevfîk pourraient, certes, faire sourire le lecteur d'aujourd'hui comme nous sourions d'ailleurs à la lecture de certains de nos philosophes européens de la fin du siècle dernier. Cependant, les ouvrages de philosophie de cet auteur turc ont été, pour nous, l'occasion d'une véritable incursion dans le monde mental du soufi "éclairé"[1].

Mais pourquoi un tel personnage est-il si mal connu ? Il y a là de nombreuses raisons à la fois politiques et historiques dont la principale, en premier lieu, est qu'il a été l'un des signataires du traité de Sèvres (1920) qui a autorisé le démembrement de l'Empire ottoman, plongé la Turquie dans la consternation et la colère et, encourageant la rébellion, a été l'une des causes directes de la guerre d'Indépendance. Violemment critiqué parce qu'il avait appartenu à la commission qui avait ratifié ce traité, Rızâ Tev-

1) Rızâ Tevfîk a impressionné Sir Edward Pears qui écrit, en 1916, dans ses mémoires : "c'est toujours un plaisir de discuter avec un universitaire si savant, profond et détaché comme Rızâ Tevfîk" ; *Forty Years in Constantinople. The Recollections of Sir Edward Pears 1873-1915*, London, 1916, pp. 303-304.

fik a été longtemps marqué — jusqu'aux derniers moments de sa vie — par la douleur que cette signature avait causée au pays. Deuxième raison qui n'est pas sans lien avec la première ; Rızâ Tevfik a fait partie des hommes d'Etat de la période dite de l'"armistice" (*Mütareke*, 1918-22), qui s'étaient opposés à la rébellion conduite par Mustafa Kemal en Anatolie. Ces deux engagements politiques ont conduit le philosophe à l'exil, après la victoire du nouveau gouvernement d'Ankara. Il a fait partie des "Cent cinquante" (*yüzellilik*), expression désignant les cent cinquante politiciens, écrivains, artistes, etc. accusés d'avoir trahi le pays et chassés de la nouvelle Turquie. Cette condamnation d'ordre politique n'a pas seulement visé à punir et à isoler notre philosophe ; elle a insidieusement favorisé son oubli et, s'il vous arrive aujourd'hui de prononcer le nom de Rızâ Tevfik en présence de quelque turc cultivé, on vous répondra très vaguement que ce dernier a été un "grand" philosophe, mais aussi un de ceux qui ont vendu le pays en signant le traité de Sèvres, mais rien de plus !

Le dernier hommage qui ait été rendu à l'œuvre de ce penseur est un article en langue anglaise publié en 1931 et signé par un certain "turkish student", où le philosophe est présenté comme l'un des principaux personnages ayant marqué le pays à travers le processus de l'occidentalisation et de la modernisation[2]. Même si l'on a continué sous la République à écrire sur Rızâ Tevfik, cela a été le fait d'admirateurs isolés qui ont publié des ouvrages au demeurant très utiles, mais sans dimension critique ; des interviews sur sa personnalité littéraire, des transcriptions de l'ottoman de textes et de poésies du philosophe, etc. Mais l'université et les institutions scientifiques de la République ne se sont guère intéressées à ce penseur[3] et il faudra attendre les années 1980 pour redécouvrir Rızâ Tevfik, et d'une ma-

2) "Un autre personnage intéressant est Rızâ Tevfik, philosophe et polyglotte, parlant huit langues. Il s'est récemment rendu aux Etats-Unis pour donner des conférences. Plusieurs universités lui ont fait un accueil très chaleureux. Rızâ Tevfik est vraiment un homme hors du commun ; il a donné l'impression d'être un grand esprit à tous ceux qui l'ont connu. Il a ressuscité la vieille littérature populaire de Turquie qui avait été oubliée à l'époque où dominaient les tournures persanisées de la littérature classique turque. S'inspirant de la littérature populaire, il a composé une série de poèmes que les gens du peuple ont pu lire et admirer. De cette manière, il a été capable de faire passer son message directement dans les classes paysannes qui étaient habituellement fermées aux autres écrivains" ; A turkish student, "The influence of modern turkish literature upon turkish westernization", *M.W.*, XXI, 4, oct. 1931, p. 407.

3) Les principaux ouvrages sur Rızâ Tevfik sont les suivants : R. G. Arkın, *Rızâ Tevfik, hayatı ve şiirleri* (Vie et poésies de Rızâ Tevfik), 1939 ; Kandemir, *Kendi ağzından Rızâ Tevfik* (De la propre bouche de Rızâ Tevfik), 1943 ; Mustafa Ragıb Esatlı, *Ölümünden sonra Rızâ Tevfik* (Rızâ Tevfik après sa mort), 1950 ; Hilmi Yücebaş, *Filozof Rızâ Tevfik, hayatı, şiirleri, hatıraları* (Le philosophe Rızâ Tevfik, sa vie, ses poésies, ses souvenirs), 1950 ; Refik Cevat Ulunay, *Rızâ Tevfik, şiirleri ve mektupları* (Poésies et lettres de Rızâ Tevfik), s. d. On doit signaler toutefois la présence de deux thèses de doctorat de l'Université d'Istanbul consacrées à son œuvre littéraire : Cudi Ertem, *Rızâ Tevfik ve şiirleri* (Rızâ Tevfik et ses poésies), n°1614, 1948, 94 p. et Nursel Hiz, *Rızâ Tevfik'in tenkidi makaleleri* (Les articles critiques de Rızâ Tevfik), n°3975, 1964-65, 449 p. Ces deux études sont constituées essentiellement par des transcriptions d'articles de Rızâ Tevfik et ne proposent aucune analyse de la pensée du philosophe.

nière bien partielle encore, puisqu'il ne s'agit que de son œuvre littéraire et poétique. Celui qui a fait le plus pour faire connaître cet aspect de la pensée et certains des écrits du philosophe est un professeur de littérature, Abdullah Uçman, qui a soutenu une thèse sur l'œuvre littéraire de notre penseur. Il a transcrit de la langue ottomane, en 1982, un recueil d'articles du philosophe sur la littérature populaire et la littérature mystique[4], suivi, en 1984, par une transcription du livre de Rızâ Tevfik sur la philosophie du poète Abdülhak Hâmid, avec une longue introduction[5] et, en 1986, il a fait paraître des extraits choisis de son recueil de poésie intitulé *Serâb-i ömrüm* (Les illusions de ma vie)[6]. Ces ouvrages fort utiles ne remplacent point cependant une étude approfondie et détaillée des œuvres du penseur. De plus, il n'est pas possible de séparer, chez ce personnage, le philosophique du poétique qui sont comme les deux faces d'une seule et même médaille. En effet, les travaux de Abdullah Uçman, qui sont un premier effort tout à fait louable pour nous faire connaître l'originalité littéraire et poétique de Rızâ Tevfik, ne nous apprennent rien, ou peu de choses, sur sa personnalité philosophique. Ils ne sont pas allés au-delà du chapitre qu'un historien de la philosophie turque, Hilmi Ziya Ülken, a consacré au philosophe, en 1932, dans son inégalable et inégalée *Histoire de la pensée contemporaine en Turquie*[7]. Qui plus est, les deux principaux traités philosophiques de Rızâ Tevfik, le *Mufassal-i kâmûs-i felsefe* (Toute la philosophie dans les détails ou Dictionnaire de philosophie) et les *Felsefe dersleri* (Leçons de Philosophie) n'ont jamais été transcrits en caractères latins et ne sont pas d'un accès facile aujourd'hui au lecteur qui ignore la langue ottomane et qui ne dispose pas d'une solide connaissance en philosophie occidentale et dans la plupart des disciplines littéraires qui entraient dans la formation des intellectuels ottomans ; philosophie arabo-persane, soufisme, littérature turque et persane et même théologie islamique... On doit donc reconnaître que c'est une grande partie de l'œuvre de ce penseur, peut-être la plus profonde, qui est encore totalement inconnue.

Rızâ Tevfik a entretenu des relations avec plusieurs savants européens, et surtout avec des orientalistes, parmi lesquels l'anglais Edward G. Browne, E. E. Ramsaur et les français Barbier de Meynard et Carra de Vaux, qui l'estimaient beaucoup. Ce dernier a été l'un des rares qui ait écrit une petite biographie du philosophe accompagnée d'une traduction de quelques passages de son "Dictionnaire de philosophie".

4) *Rıza Tevfik'in tekke ve halk edebiyatı ile ilgili makaleleri* (Articles de Rızâ Tevfik sur la littérature de *tekke* et la littérature populaire). Kültür ve Turizm Bakanlığı Y., Ankara, 46 p. (introduction) + 333 p. (texte).

5) *Abdülhak Hamîd ve mülâhazât-i felsefiyyesi* (Abdülhak Hâmid et sa pensée philosophique), İstanbul Üniversitesi Y., Istanbul, 23 p. (introduction) + 414 p. (texte).

6) *Rıza Tevfik*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Y., Ankara, 21 p. (introduction) + 133 p.

7) *Türkiye'de çağdaş düşünce tarihi, op. cit.*, I, pp. 406-424.

> Je parlerai maintenant du haut enseignement turc, et je citerai d'abord Riza Tewfik Pacha, qui porte le beau surnom de philosophe, el-faïlasouf...[8]

Après avoir livré à son lecteur quelques pages traduites de l'article "art" du "Dictionnaire de philosophie" de Rızâ Tevfik, Carra de Vaux concluait:

> D'après ce morceau on pourrait croire que Rizâ Tewfik est surtout un vulgarisateur agréable et facile ; nous l'aurions fait paraître plus profond, mais aussi nous aurions donné plus de peine au lecteur, si nous avions analysé certains articles relatifs à la philosophie grecque, ou d'autres concernant soit la philosophie allemande, soit des systèmes contemporains tels que ceux de Lange ou de Bergson[9].

Carra de Vaux a même rencontré le penseur turc puisqu'il écrit que c'était un "philosophe turc très distingué" qui lui avait enseigné naguère l'esprit des poèmes de l'arabe Abû 'l-Alâ al-Ma'arrî ; il a précisé dans une note qu'il s'agissait bien de notre philosophe[10].

C'est un autre orientaliste français, Barbier de Meynard, qui a proposé à Rızâ Tevfik de rédiger une étude sur la "secte hérétique des Houroufis", pour être insérée dans les fameux *E. J. W. Gibb Memorial*, une prestigieuse collection anglaise de textes orientaux. Rızâ Tevfik a rédigé son texte en français, mais celui-ci est parvenu en France au moment de la mort de J. W. Gibb. C'est par l'intermédiaire d'Edward Browne qu'il fut remis à Clément Huart, l'éditeur du volume[11]. Il parut, en 1909, dans le neuvième tome de la série des *E. J. W. Gibb Memorial* à la suite des textes houroufis traduits par Clément Huart. L'étude du philosophe constituait un chapitre à part dans le volume sous le titre : "Etude sur une religion mystérieuse fondée en l'an 800 de l'hégire ; Fadhl-oullah-i-esterâbâdî et la secte des Houroufis par le Docteur Rızâ Tevfik (feylesouf Rizâ)"[12].

Ami intime de Edward Browne, l'illustre auteur du *Literatury History of Persia*, Rızâ Tevfik s'est vu proposer, en 1907, de compléter et d'achever la monumentale histoire de la poésie ottomane que l'ottomaniste britannique E. J. Gibb, happé par la mort, n'avait pu terminer ; ce qui n'était pas

8) Baron Carra de Vaux. *Les penseurs de l'Islam*, Paris, Librairie Paul Geuthner, 1923, V, p. 200.

9) *Id.*, V, p. 205.

10) *Id.*, IV, p. 256.

11) L'histoire de cette publication est rapportée dans un petit opuscule de seize pages concernant le philosophe et édité par le parti politique de l'Entente Libérale ; *Rızâ Tevfik*, Hürriyet ve İtilâf kütüphanesi, Istanbul, 1338/1912-13, p. 15.

12) Clément Huart, *Textes relatifs à la secte des Hurufis*, E. J. W. Gibb Memorial, Volume IX, E. J. Brill, London - Leyden, 1909, pp. 223-313. De même, la dette de J. K. Birge, à l'égard de Rızâ Tevfik, semble avoir été très grande, puisque l'orientaliste avoue que ce dernier lui a permis de comprendre le "secret bektachi" dans ses dimensions théologiques, politiques et sociales : cf. *The Bektashi Order of Dervishes, op. cit.*, p. 161 n. 1.

une tâche facile. Browne, sur qui reposait la responsabilité de l'édition des derniers volumes de l'œuvre, avait immédiatement songé, comme il l'a écrit, à son ami, le "learned and talented Dr. Rizâ Tevfik Bey"[13]. Dans le volume V, sans révéler le nom du philosophe, il avait annoncé que l'histoire de la poésie ottomane de E. J. Gibb sera complétée par "un homme de lettres turc compétent, dont je ne peux mentionner le nom pour l'instant"[14]. Pour signaler l'intérêt scientifique qu'il y avait à proposer cette tâche à un tel personnage, Browne expliquait que seul cet homme pouvait parfaitement traiter l'histoire de la poésie ottomane moderne, que E. J. Gibb n'avait pas eu le loisir d'étudier, parce qu'il la vivait :

> En relations personnelles avec les principaux représentants de la nouvelle école, connaissant bien l'anglais, et le français encore mieux, animé d'un réel enthousiasme pour son travail, il a déjà étudié une grande partie du domaine que Gibb n'a pu abordé en raison de sa mort.

Mais la Turquie vivait alors sous l'absolutisme du sultan Abdülhamîd II et, comme l'a fait remarquer Browne, les idées des Jeunes Ottomans et des Jeunes Turcs étaient en défaveur, et les écrits de Nâmık Kemâl, sur lesquels Rızâ Tevfik devait écrire, étaient proscrits. Browne craignait qu'un long retard ne fut à envisager dans la rédaction de la contribution du philosophe. Aussi, il a décidé de faire paraître le sixième volume de l'*Histoire de la poésie ottomane* avec les seuls textes en écriture arabe et pensait publier dans un septième volume les études de E. J. Gibb et de Rızâ Tevfik sur la période moderne. Or deux ans plus tard, en 1909, la situation politique était toute autre en Turquie, puisque les Jeunes Turcs se trouvaient maintenant au pouvoir et que la littérature accusait un nouveau départ. Browne qui avait caché jusqu'à cette date l'identité de l'"homme de lettres turc" chargé de compléter l'œuvre de E. J. Gibb, sans doute pour des raisons de sécurité, a alors révélé qu'il s'agissait de Rızâ Tevfik[15]. Mais de nouveaux problèmes allaient faire que jamais ce septième tome ne devait voir le jour, bien que l'étude du philosophe semble avoir été, au moins en partie, rédigée. Il subsiste autour de cette question de nombreuses zones d'ombre qui en font aujourd'hui encore un mystère. Rızâ Tevfik devenu un homme public s'était vu happé par ses fonctions de député et Browne, qui lui rendit visite, en avril 1908, écrivit à son sujet dans l'introduction au sixième volume de l'*Histoire de la poésie ottomane* :

13) E. J. W. Gibb, *A History of Ottoman Poetry*, (ed. E. G. Browne), Luzac and Company LTD, London, 1909, VI, p. V. On trouve de nombreux autres détails sur la vie de Rızâ Tevfik dans la correspondance que le philosophe turc a échangée avec Browne ; cf. John Gurney, "E.G. Browne and the Iranian Community of Istanbul", dans Les Iraniens d'Istanbul / The Iranians of Istanbul, *op. cit.*.

14) E. J. W. Gibb, *A History of Ottoman Poetry*, *op. cit.*, V, p. VII.

15) *Ibid.*

> Il est actuellement un des principaux hommes publics de Turquie. Ma seule crainte est que les lourdes tâches dont il est chargé maintenant ne constituent un obstacle à la poursuite de ses travaux littéraires, de beaucoup plus important que les interdictions intolérables sous lesquelles il était contraint de travailler il y a encore quelques mois[16].

Browne a ajouté qu'il possédait la première partie de l'étude de Rızâ Tevfik sur la littérature et la politique de Nâmık Kemâl et qu'il espérait en recevoir la suite dès que le nouveau régime jeune-turc se serait stabilisé. Mais malgré plusieurs voyages à Cambridge (en 1909, 1910 et 1911), où Rızâ Tevfik avait été invité par Browne pour mettre un terme à son travail, l'étude est restée inachevée. Pourtant l'orientaliste britannique en avait déjà traduit en anglais une grande partie, le philosophe ayant rédigé en français. En 1914, Browne interrompit sa traduction pour de multiples raisons, sans doute, pour l'essentiel, à cause du temps trop long que mettait le philosophe turc pour achever son œuvre, et parce que plusieurs sections de l'ouvrage avaient dû être réécrites sur la demande de l'orientaliste, puis en raison de la première guerre mondiale qui ne permettait plus de communiquer avec le Levant, mais surtout parce que son propre travail ne pouvait plus attendre[17].

Passées les années de guerre, en 1923, Browne avait écrit à Hüseyin Dâniş, un ami qui leur était commun, qu'il n'avait plus aucune nouvelle du "philosophe Rızâ Tevfik"[18]. Cela est compréhensible puisque ce dernier venait juste d'être chassé du pays après la victoire du gouvernement d'Ankara et se trouvait en exil au Proche-Orient. Pour en revenir à la contribution de Rızâ Tevfik à la rédaction de cette *Histoire de la poésie ottomane*, nous savons que son étude était, ainsi qu'il en avait l'habitude, très volumineuse. Le philosophe a écrit, en 1912, qu'elle lui a demandé trois années de travail et qu'elle comprenait 450 pages traitant de Nâmık Kemâl, mais aussi du mouvement littéraire de *Fecr-i atî* et de Abdülhak Hâmid[19]. Peut-être redécouvrirons-nous un jour ce manuscrit ; il pourrait, nous n'en doutons pas, nous apporter des informations nouvelles sur la riche histoire des derniers moments de la littérature moderne ottomane.

Certes, Rızâ Tevfik ne manquait pas de crédit auprès des orientalistes européens qui ont par deux fois, et non pour des broutilles, fait appel à lui. Dans la Turquie républicaine, on se souvient de lui, sinon en tant que phi-

16) *Id.*, VI, p. VI.

17) Sur ce point, voir Peter Chelkowski, "Edward G. Browne's turkish connexion", *B.S.O.A.S.*, vol. XLIX, part 1, 1986, p. 33-34 et surtout John Gurney, "E.G. Browne and the Iranian Community of Istanbul", art. cit. Voir aussi E.G. Browne, *The Press and Poetry of Modern Persia*, Cambridge, 1914, pp. XXXVI-XXXVII.

18) Peter Chelkowski, "Edward G. Browne's turkish connexion", art. cit., pp. 33-34.

19) *Rızâ Tevfik*, Istanbul, Hürriyet ve İtilâf kütüphanesi, *op. cit.*, p. 16 ; F. D. p. 61.

losophe, au moins comme un poète de grand talent qui reste, aujourd'hui encore, toujours apprécié par quelques vieux ottomans. Son premier recueil de poèmes, qui rassemblait ce que le philosophe avait écrit plusieurs années auparavant, a été édité à Chypre, en 1932 et en caractères arabes, alors que Rızâ Tevfik se trouvait en exil. Une édition enrichie d'autres textes, est paru, en caractères latins, en 1940, à Istanbul, après son retour au pays. La place que ce penseur a occupée, comme poète, sous le deuxième régime constitutionnel, ne fut pas des moindres puisqu'on lui doit, en particulier, d'avoir réhabilité l'ancienne métrique populaire turque (le mètre syllabique), qui était celle des poètes mystiques anatoliens. Rızâ Tevfik n'a pas caché son admiration pour le poète Mehmed Emîn (1869-1944), qui avait aussi écrit en mètres syllabiques et dans une langue que pouvait comprendre le peuple, mais ses véritables maîtres en poésie étaient les bardes anatoliens (les *aşık*), chez lesquels il a puisé, en même temps qu'un style poétique léger et clair, des idées socio-politiques anticonformistes. Ainsi que l'écrit Kenan Akyüz, dans une étude sur la littérature turque moderne, "on peut le considérer comme un précurseur de la langue littéraire modelée sur le langage populaire, qui s'imposera seulement après 1915"[20].

**A l'école de l'Europe et de l'Orient**

Les textes de base que nous avons interrogés pour établir cette biographie de Rızâ Tevfik ne sont pas nombreux, si l'on excepte les myriades d'articles qui sont parus dans des journaux et des revues, principalement après la mort du philosophe, en 1949. Le document le plus riche est le livre de Kandemir (216 p.), cité ci-dessus, qui est, en fait, un long interview du philosophe effectué alors que ce dernier se trouvait en exil, à Djouniyé, au Liban. Mais les renseignements donnés par le philosophe ont été rapportés sans aucun ordre et privés d'une étude critique qui les aurait situés dans leur contexte historique. On dispose également d'une petite biographie écrite par Abdullâh Cevdet, en turc ottoman en 1914[21], et d'un document qui ne manque pas d'originalité, publié à Berlin en persan, dans la revue *Irânshahr*, en 1926[22]. Nous pouvons ajouter à ces sources un petit opuscule publié, en 1912, par le parti politique l'Entente Libérale[23]. En 1948, à son retour d'exil, le philosophe a publié une autobiographie, dans plusieurs nu-

20) Kenan Akyüz, "La littérature moderne de Turquie", dans *Turcicae Philologiae Fundamenta*, (éd. Franz Steiner), Mainz, 1964, II, p. 548.

21) "Doctor Rızâ Tevfik Bey", *Nevsâl-i millî*, 1330/1914, pp. 37-40.

22) Biographie écrite en persan par Rezâ-zâde Shafk en introduction à l'article "Madaniyyat va mafhûm-e sahîh-e ân" (La civilisation et sa véritable signification aujourd'hui), de Rızâ Tevfik ; *Irânshahr*, 4[e] année, 1, 22 mars 1926, pp. 30-34.

23) Abdullah Uçman est l'auteur d'une biographie de Rızâ Tevfik (T.H.E., pp. 5-8), que l'on peut compléter avec d'autres sources, turques, persanes et européennes. Hilmi Ziya Ülken, lui non plus, n'a pas eu connaissance de quelques-uns de ces derniers documents, mais il connaissait personnellement Rızâ Tevfik et fut l'un des rares à avoir fait une analyse de ses écrits philosophiques ; cf. *Türkiye'de çağdaş düşünce tarihi, op. cit.*, pp. 406-424.

méros du journal *Yeni Sabah*. Mais ce document ne concerne que les seules activités politiques de Rızâ Tevfîk qui s'explique sur la signature du traité de Sèvres qui lui avait causé tant de torts. Enfin, en 1988, une de ses filles, Munise Başikoğlu, a fait paraître dans la revue *Tarih ve Toplum* une série de souvenirs concernant son père. C'est la biographie du philosophe la plus complète existant à ce jour, même si elle concerne plus particulièrement sa période d'exil qui est, hélas, on doit le reconnaître, la moins intéressante[24]. Aucune biographie n'est donc achevée, puisqu'un grand nombre de détails complémentaires concernant la vie et les activités de Rızâ Tevfîk peuvent encore être glanés, ici et là, à travers revues et journaux, en turc ottoman et moderne, et en langues occidentales. Il nous faut remercier le hasard qui nous a permis de découvrir plusieurs éléments nouveaux.

Cette biographie ne prétendra donc pas à l'exhaustivité. Pour cela, il aurait fallu se livrer à un dépouillement complet de centaines de journaux et de revues. Néanmoins, sauf sur certains points de détail, il nous est possible de distinguer clairement quels ont été les grands moments de la vie de Rızâ Tevfîk, au moins pendant la période qui nous intéresse, c'est-à-dire celle qui fut la plus productive et la plus originale, qui coïncide avec l'époque du deuxième régime constitutionnel ottoman (1908 à 1923). Nous ne manquerons pas cependant de rapporter ce que fut la vie de notre philosophe, durant sa longue période d'exil (1923-1943), ainsi que pendant ses dernières années passées à Istanbul avant sa mort survenue en 1949.

Avant d'analyser dans le détail ce qu'a été la vie passionnante et mouvementée de cet intellectuel ottoman, il nous a paru opportun de citer un texte où Rızâ Tevfîk s'est présenté lui-même, sur l'invitation d'Abdullâh Cevdet, dans la revue ottomane *Nevsâl-i millî*, en 1914.

> Je suis né très tôt, le matin du 23 du mois de *ramazân* de l'année 1285 [décembre 1868] à Eski Cisr-i Mustafa Paşa [actuellement Svilengrad en Bulgarie]. Mon père était *Kâymakâm*. En fait, il était originaire du Nord de l'Albanie. Il était connu sous le nom de Hocâ Mehmed Tevfîk. Il a fait des études et était diplômé des écoles religieuses (*medrese*) de Fâtih et de Çarşamba. Ensuite, il est sorti diplômé de la première école *mülkiyye* et, compte tenu de ses dispositions naturelles, il a étudié la philosophie ancienne. A Istanbul, il a donné des cours à quelques gens distingués et, en particulier, au feu Mümtâz Efendî zâde Rızâ Paşa et à son frère Reşîd Paşa. Mon grand-père était un colonel (*sergerde*) du nom de Ahmed Durmuş Bölükbaşı et résidait à Debre-i bâlâ. Au moment de l'indépendance de la Grèce, il travaillait pour le compte de l'état ottoman et s'est trouvé pris dans un violent combat face aux membres des comités grecs. Ahmed Durmuş Bölükbaşı a été traitreusement assasiné une nuit de samedi alors que mon père n'avait pas encore quatre ans.

24) 57 (septembre 1988), 58 (octobre 1988), 59 (novembre 1988), 60 (décembre 1988), 61 (janvier 1989), 62 (février 1989), 63 (mars 1989), 64 (avril 1989), 65 (mai 1989).

Je n'étais qu'un enfant de cinq ans lorsque nous avons quitté la ville de Cisr-i Mustafa Paşa. Après nous être installés un temps à Edirne, puis de nouveau à Cisr-i Mustafa Paşa et à Baba Eski [Thrace orientale], six ou sept mois avant la dernière guerre contre les Russes, je me rendis à Istanbul, avec ma famille, pour la première fois. Nous avons habité à Üsküdâr et j'ai vu de mes propres yeux toutes les misères provoquées par cette calamité qu'est la guerre. Mon père s'est chargé lui-même de la formation de mon esprit. Il m'a confié à l'école de Sion qui dépendait de l'alliance israélite. Pour moi, les premières études sérieuses ont commencé dans cette école. Ensuite mon père s'est rendu à İzmit en qualité de premier procureur général ; il nous y a emmenés. Mais ma mère, quoique jeune et solide, est morte là. C'était une circassienne de la tribu des Şâbsi. J'ai suivi quelque temps les cours de l'école arménienne d'İzmit mais, à cause de ce drame, nous sommes revenus de nouveau à Istanbul. Deux années plus tard, mon père, qui était procureur général, nous a emmené à Gélibolu. J'ai passé dans cette région poétique, qui était riche en souvenirs historiques, une vie de liberté et de garnement. Mais un an plus tard, on m'a mis au lycée de Galata [à İstanbul]. L'administration n'a pas admis mon indiscipline et, deux ans plus tard, j'ai été renvoyé pour quinze jours, soi-disant en guise d'avertissement. Sachant le bienfait de cette conduite pour mon âme et sans prendre avis de personne, je suis retourné à Gelibolu pour revoir la rive de Hamza Bey qui m'avait tant enchanté. Mon père n'a pas pris ombrage de ma conduite rebelle. Il m'a envoyé à l'école *rüşdiyye* et s'est décidé à me donner lui-même des leçons. J'ai passé là, comme je l'avais désiré, une vie sauvage et féérique. Dans les poésies que j'ai composées en ce temps, je crois que cette influence de Gelibolu m'a apporté la saveur d'une enfance qui respirait la liberté et la spiritualité. Peu de temps après, j'ai été inscrit à l'école *mülkiyye*. J'étais toujours le premier en rédaction et en poésie. Mais mes amis ne sont pas rares aujourd'hui qui savent que j'étais également classé premier pour indiscipline, m'étant absenté trente cinq fois en une semaine sans autorisation. Il va sans dire que j'ai été aussi expulsé de cette école. Je n'étais pas encore passé au quatrième niveau. Cette année, mon père décéda à Gelibolu et je courus aussitôt auprès de lui. L'année suivante, je suis rentré à l'école de médecine. La seconde année, j'ai été renvoyé une nouvelle fois, cette fois-ci injustement. Je me suis adressé à Zekî Paşa, le commandant de Tophâne, et j'ai adopté un ton ferme[25]. Il a manifesté de l'intérêt pour ma personne et, faisant preuve d'une équité que je n'oublierai jamais, il a blâmé les autres et a ordonné que l'on m'acceptât de nouveau à l'école. J'y suis retourné mais, l'année qui suivit, je fus arrêté et emprisonné, et naturellement mon nom fut rayé des registres. Dès qu'il fut prouvé que j'étais innocent, Zekî Paşa et Nâzım Paşa se sont employés à me faire accepter de nouveau par l'école. Je l'ai quittée après avoir obtenu mon diplôme de docteur à la suite de mille malheurs. D'abord, je me suis adressé au service de la quarantaine. Je devais me rendre au Hidjaz pour un poste provisoire, mais on m'a fait quitter le bateau à la hauteur de Çanakkale. A Istanbul, en ma qualité de membre de la société de médecine, j'ai obtenu un poste de docteur aux douanes.

25) En ce temps-là, la plupart des écoles, sauf la *mekteb-i mülkiyye* étaient des écoles militaires.

> Je devais y rester jusqu'à la proclamation de la Constitution [de 1908]. Cinq ou six mois avant la proclamation de la Constitution, je me suis mis à œuvrer activement auprès des révolutionnaires. Les événements qui ont suivi sont plus ou moins connus de chacun. Aujourd'hui, j'ai décidé de tout oublier. Je n'ai plus le temps de m'occuper de politique. J'ai l'intention de me consacrer à la science et à la philosophie. Je ne crois pas qu'il puisse se trouver un force capable de me faire revenir sur mon intention[26].

Ce texte présente l'avantage de concerner une période de la vie de Rızâ Tevfîk qui nous est généralement mal connue. Il a été publié par Abdullâh Cevdet, en 1912, alors que Rızâ Tevfîk, déçu par la politique autoritaire des Jeunes Turcs, était devenu un de leurs plus féroces adversaires. Loin de demeurer à l'écart de la politique, comme il se le promettait dans les dernières lignes de ce texte, les années qui ont suivi ont été pour lui un engagement constant dans la vie politique du pays. La première phase de la vie du jeune Rızâ Tevfîk qui est allée jusqu'à la proclamation de la Constitution, en 1908, a été, comme il en fut d'ailleurs de presque toute sa vie, une succession d'échecs et de réussites. De ses années de jeunesse et de formation resortent clairement les points suivants : le rôle d'éducateur de son père, l'influence de la ville de Gelibolu, ses études à la célèbre *mekteb-i mülkiyye*, l'influence des poètes Abdülhak Hâmid et Mehmed Emîn et ses premières publications.

Rızâ Tevfîk a avoué que son père, diplômé des *medrese* de Fâtih et de Çarşamba, l'avait profondément marqué, à cause de la souplesse de son éducation, d'abord, puis par sa grande culture[27]. Ce dernier enseignait le turc et l'arabe à l'école de l'alliance israélite d'Istanbul. Rızâ Tevfîk aimait à se souvenir des conseils de morale qu'il lui donnait, conseils qu'il a suivis jusqu'au soir de sa vie[28].

Les moments que le jeune Rızâ a passés à Gelibolu ont été décisifs et leur souvenir s'est reflété à travers et sa poésie et ses ouvrages de philosophie. Il faut noter, avant tout, que c'est là qu'il s'est trouvé en contact pour la première fois avec les *aşık*, leş bardes, et qu'il a fréquenté, avec l'autorisation de son père, les "cafés" où ceux-là se réunissaient pour chanter leur poésie[29]. C'est à Gelibolu aussi qu'il a commencé à lire les écrivains libéraux tels Nâmık Kemâl et Ziyâ Paşa[30], et à écrire ses premières poésies[31]. Il

26) "Doctor Rızâ Tevfîk Bey", *Nevsâl-i millî*, art. cit., pp. 37-38.

27) Kandemir, *Kendi ağzından Rızâ Tevfîk, op. cit.*, p. 96.

28) T.H.E., p. 51. Voir aussi R. G. Arkın, *Rızâ Tevfîk Hayatı ve şiirleri*, p. 165.

29) T.H.E., p. 42.

30) Cf. Kandemir, *Kendi ağzından Rızâ Tevfîk, op. cit.*, p. 98.

31) Sa poésie qui avait pour thème la berge de Hamza Bey a été publiée alors qu'il avait vingt ans dans le numéro 5 de la revue *Musavver terâkkî* (Le progrès illustré), 1899 ; H. Yücebaş, *Rızâ Tevfîk..., op. cit.*, 5<sup>e</sup> éd., pp. 9-10. La poésie a été publiée ensuite dans S.Ö. 1, p. 106-109 et S.Ö. 2, pp. 202-205.

a découvert également dans cette ville la lecture du *Mesnevî* du mystique iranien Mevlânâ Celâleddîn Rûmî avec les derviches tourneurs du grand couvent de Hüsameddîn Efendî.

Le passage de Rızâ Tevfîk à la *mekteb-i Mülkiyye* (l'école des sciences politique et administrative), a grandement contribué à la formation de sa pensée. Cette école qui avait vu naître les plus grands esprits de la fin de l'Empire ottoman restait un lieu d'échange et de fermentation des idées unique en son genre. La plupart des professeurs qui y avaient enseigné se firent remarquer par la suite tant dans l'histoire politique que littéraire de la Turquie. Rızâ Tevfîk y eut comme professeur de littérature le poète Recâ'î-zâde Mahmûd Ekrem et put y lire le journal que son professeur d'histoire, Mizancı Murâd Bey, faisait paraître chaque matin[32].

Vivant à l'écart d'Istanbul, Rızâ Tevfîk fut d'abord profondément charmé par les poètes *aşık* qu'il ne retrouva que bien plus tard, adulte, dans la capitale ottomane. Mais jamais il n'avait cessé d'écrire en usant de la métrique populaire. Et même s'il subit fortement l'influence du style d'Abdülhak Hâmid lors du temps passé à l'école *mülkiye*, celle-ci ne fut que de courte durée. Avant de se constituer sa propre personnalité poétique, Rızâ Tevfîk fréquenta les écrivains qui s'étaient rassemblés autour de la revue *Servet-i fünûn* dirigée par Tevfîk Fikret[33].

Rızâ Tevfîk avait été chassé de l'école de médecine car il avait donné une conférence sur un sujet politique — "quelle est la forme parfaite de gouvernement ?" — dans un café d'Istanbul et il fut emprisonné par les services d'ordre qu'il inquiétait[34]. Réhabilité, il réintégra l'école et pu enfin obtenir son diplôme de Docteur. Commença alors pour lui, ainsi qu'il nous le laisse entendre dans son autobiographie, une nouvelle vie, d'une part professionnelle, puisqu'il commença à exercer, d'autre part politique, puisqu'il avait rallié le comité de Union et Progrès et s'était mis à comploter contre le régime autoritaire du sultan Abdülhamîd II.

### Politicien, franc-maçon, philosophe et soufi "éclairé"

Toute l'œuvre créatrice de Rızâ Tevfîk tient, si l'on peut s'exprimer ainsi, dans les quinze années qu'a duré le deuxième régime constitutionnel

32) Ruşen Eşref, *Diyorlar ki* (Ils disent que). Istanbul, 1334/1918, p. 151 (une transcription en caractères latins de cet ouvrage est parue en 1985 ; éd. Şemseddin Kutlu, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara) ; Kandemir, *Kendi ağzından Rızâ Tevfîk, op. cit.*, p. 99 *sq.* ; Munise Başikoğlu, "Babam Rızâ Tevfîk", art. cit., 57 (septembre 1988), p. 12. La cause de son renvoi de cette école est qu'il avait fait paraître avec d'autres camarades un journal de quatre pages nommé *Mu'âvin* (*Kandemir, op. cit.*, p. 101).

33) Cf. Kenan Akyüz, "La littérature moderne de Turquie", *op. cit.*, pp. 547-548 ; R. G. Arkın, *Rızâ Tevfîk Hayatı ve şiirleri, op. cit.*, pp. 170-175.

34) *Kandemir, op. cit.*, p. 105.

ottoman. Ses principaux ouvrages sont parus entre ces deux dates et le philosophe n'est jamais resté tout au long de ces années trop longtemps absent de la vie publique. Après 1922, l'exil a réellement tué cet homme qui n'a plus écrit, sinon des textes mineurs et privés de toute originalité. Ce qui avait été nouveau et révolutionnaire à une époque devait devenir médiocrité à une autre. De retour d'exil, le philosophe a repris les thèses qu'il avait soutenues vingt années auparavant, mais la vie intellectuelle dans l'ancienne capitale ottomane avait évolué et la philosophie qui avait autrefois enchanté notre penseur, n'était plus d'époque et, détail plus terrible encore, la langue à travers laquelle il avait exposé sa pensée, chanté ses joies et ses souffrances, le turc ottoman, n'existait plus... Rızâ Tevfîk allait mourir une deuxième fois.

*Politicien et franc-maçon*

Rızâ Tevfîk a fait ses premières armes en politique dans le cadre du Comité Union et Progrès. C'est sur l'insistance de deux de ses amis, le prince Sa'îd Halîm Paşa (1863-1921) et Manyasi-zâde Refîk, un franc-maçon notoire, qu'il est entré au comité en 1907. Très doué, il est rapidement devenu un des principaux responsables de ce groupe politique à Istanbul, et a acquis une réputation d'orateur de génie. En plus de ses amis unionistes, il avait eu l'occasion de rencontrer des penseurs réformistes tatars et azéris bien connus, tels İsmâ'îl Gasprinski, Yûsuf Akçura et Ahmed Agayeff, venus en Turquie pour s'initier aux idées modernes, et qui avaient cherché des conseils auprès du philosophe[35]. Député de la ville d'Andrinople (Edirne), Rızâ Tevfîk était connu, sur les bancs de la première assemblée ottomane, pour être un "député spirituel, gaffeur et *kalender*"[36]. Déçu par la politique des Jeunes Turcs, bientôt devenue plus despotique que celle du dernier sultan, il a rallié l'opposition parlementaire. Ainsi qu'il l'explique lui-même, il s'était aperçu que le comité avait trahi la confiance que le peuple avait mise en lui et qu'il avait commis la même erreur que les jacobins de la révolution française. Mais la carrière politique ne lui a pas vraiment souri.

Le philosophe a lutté par la parole et par l'écrit contre le gouvernement, puis s'est trouvé au nombre des membres fondateurs, en 1911, d'un parti d'opposition dirigé contre la faction au pouvoir : l'Entente libérale (*Hürriyet ve İtilâf*). Il a écrit dans de nombreux journaux anti-gouvernemen-

35) R. C. Ulunay, *Rızâ Tevfik şiirleri ve mektupları, op. cit.*, p. 5. Sur ses liens avec les réformistes azéris et tatares, voir Nurşen Mazıcı, *Belgelerle Atatürk döneminde muhalefet (1919-1926)* (L'opposition à l'époque d'Atatürk, documents à l'appui (1919-1926)), Dilmen Y., Istanbul, 1984, pp. 206-214. Sur ses relations avec Manyasi-zâde Refîk et les activités maçonniques de ce dernier, voir T.H.E., pp. 7, 329 ; Orhan Koloğlu, *İttihatçılar ve masonlar, op. cit.*, pp. 58-61, 138-141.

36) H. Yücebaş, *Rızâ Tevfik..., op. cit.*, 5e éd., pp. 107.

taux et a même occupé des fonctions de responsabilité dans certains d'entre eux[37]. Toutefois, si l'Entente libérale rassemblait les mécontents, elle ne les unissait pas automatiquement autour d'un programme bien défini. Rızâ Tevfik disait également du Comité Union et Progrès qu'il n'était qu'un "impérialisme artificiel"[38]. Vainqueur aux élections de 1911 avec une voix d'écart, l'Entente libérale n'a pas eu la joie de goûter aux plaisirs de la victoire puisque les Jeunes Turcs au pouvoir ont dissous la chambre et provoqué de nouvelles élections "aux batons" (*sopalı ve dayaklı seçim*), comme on les qualifia, c'est-à-dire avec menaces, intimidations et agressions. Le philosophe a gardé de cette période des souvenirs amers, dus, principalement, à un séjour en prison, à Istanbul, en février 1912, à cause d'une conférence où il avait critiqué l'état de siège, et à la bastonnade que lui ont infligé, en mars de la même année à Gümülcine (Thrace), une quinzaine de membres du comité pour le punir de sa témérité. Ces deux événements ont été ceux au sujet desquels on a le plus parlé et écrit au cours du deuxième régime constitutionnel ottoman. Condamné à 25 jours de prison, Rızâ Tevfik n'a pas cessé d'être actif pour autant tout le long de son temps d'incarcération, recevant d'innombrables visites, dont celle de Tevfik Fikret, composant des poésies et des articles de journeaux, etc.[39]. Opposé à l'entrée en guerre de la Turquie auprès des forces de l'axe, en 1914, Rızâ Tevfik a manifesté son mécontentement à l'occasion de plusieurs conférences publiques[40]. Puis, en 1918, la victoire des alliés a fait voler en éclats la dictature jeune-turque, mais elle a imposé au pays la présence de forces d'occupation. Rızâ Tevfik a occupé, sous le grand vizirat de Damad Ferîd Paşa (1919-1920), différentes fonctions dans le gouvernement ; Ministre de l'Education nationale et Ministre des Postes et Télécommunications, Président du Sénat. Puis il a été membre, en 1920, de l'assemblée extraordinaire, composée de hauts-fonctionnaires, qui avait été chargée de ratifier le traité de Sèvres. Le philosophe a aussi accompagné Ferîd Paşa à Paris pour participer à la conférence pour la paix[41]. On peut constater combien il a été dévoré par la vie publique à partir de 1918. Il était présent partout, pas seulement dans les réunions politiques, mais aussi dans les comités de rédaction de certaines revues, chez les éditeurs de ses livres, dans les couvents de derviches et les loges maçonniques...

37) Kandemir, *op. cit.*, pp. 121-122 ; Ali Birinci, *Hürriyet ve İtilaf fırkası...*, *op. cit.*, p. 76.

38) Anonyme, "Les courants politiques de la Turquie contemporaine", *R.M.M.*, XXI, 1912, p. 209.

39) H. Yücebaş, *Rızâ Tevfik...*, *op. cit.*, 5 éd., pp. 163-164 ; Abdullah Uçman, "Rızâ Tevfik'in hapishane hatıraları" (Souvenirs de prison de Rızâ Tevfik), T.T., 106, ekim 1992, pp. 14-17. On trouvera de nombreux détails sur la participation de Rızâ Tevfik dans le parti de l'Entente Libérale et sur ces deux événements dans : Ali Birinci, *Hürriyet ve İtilaf fırkası...*, *op. cit.*, pp. 76, 149 et 149-151.

40) "Rızâ Tevfik anlatıyor" (Rızâ Tevfik explique), *Yeni Sabah*, 5 août 1948.

41) T. Z. Tunaya, *Türkiye'de siyasal partiler*, *op. cit.*, II, p. 15 n. 27, p. 19 n. 39 ; Ali Fuad Türkgeldi, *Görüp işittiklerim*, Ankara, TTK, 1987, p. 334 ; Refik Halid Karay, *Minelbab ilel-mihrab* (De la porte au *mihrab*), İnkilâp ve Aka K., Istanbul, s.d., pp. 54-57 ; "Rızâ Tevfik anlatıyor", art. cit., 7, 8, 14, 19 août 1948.

La défaite de la Turquie et la dissolution du comité ont contraint à la fuite les principaux chefs du régime jeune-turc parmi lesquels se trouvait Tal'at Paşa, le premier grand maître de la franc-maçonnerie ottomane. Rızâ Tevfik était lié, lui, à la loge "Meşrutiyet" (Constitution) depuis la création du Grand Orient Ottoman en 1909. Avant cette date, on ignore tout de sa carrière maçonnique, mais un historien turc de la franc-maçonnerie soutient qu'il aurait été initié aux mystères de l'ordre en Angleterre[42], donc peut-être à l'occasion de sa visite de ce pays en 1909.

Dans les premiers jours du régime constitutionnel, le philosophe s'était employé, avec d'autres frères maçons, à rendre indépendante la franc-maçonnerie turque qui restait encore inféodée à des juridictions étrangères; Grand Orient de France, Grand Orient d'Italie, Grande Loge d'Angleterre, etc. Il fut ainsi l'un des neuf membres du "Suprême Conseil des hauts grades du trente troisième degré" qui rendit possible la création d'une obédience nationale à laquelle fut donné le nom de Grand Orient Ottoman (*Meşrik-i Azâm-i Osmâniyye*)[43].

Devenu grand maître du Grand Orient Ottoman en 1918, après avoir occupé en 1909 les fonctions de grand orateur, le philosophe s'est livré, comme nous l'avons écrit dans le chapitre V (première partie), à une épuration de l'ordre. La franc-maçonnerie avait été l'instrument politique de la faction jeune-turque au pouvoir depuis plusieurs années, et Rızâ Tevfik, soit par esprit de vengeance, soit par souci purement maçonnique de régénération de l'ordre, fit chasser des loges un grand nombre de frères. Il resta à la tête de l'obédience jusqu'en 1920. Cependant, ne nous y trompons pas, la nomination de Rızâ Tevfik à la grande maîtrise de la franc-maçonnerie ottomane était surtout politique. Après la chute du comité en 1918, le philosophe, qui était un des leaders de l'opposition, avait été propulsé, avec beaucoup d'autres, vers le pouvoir. Or, la fuite de Tal'at Paşa laissait libre la direction du Grand Orient Ottoman. Il semble que chez les nouveaux maître de la Turquie, seul Rızâ Tevfik, qui avait déjà occupé de hautes responsabilités dans l'obédience, était en mesure de prendre la tête de l'ordre et de le restructurer. Il ressort aussi de certains articles qu'il publia dans des journaux que l'idéal maçonnique lui convenait. Il écrivit, par exemple, que l'initiation et la carrière maçonnique différaient très peu de la voie du soufi, du soufi "éclairé" bien entendu (voir *supra*, p. 318).

Il existe une autre dimension de la vie de Rızâ Tevfik, divisée entre le politique et le littéraire ; c'était sa passion pour la civilisation iranienne, ce

42) Kemalettin Apak, *Ana cizgilerile Türkiyede'ki Masonluk tarihi, op. cit.*, p. 78 ; İ. Soysal, *Dünyada ve Türkiye'de Masonluk ve Masonlar, op. cit.*, pp. 238, 246.
43) Cf. F. Çeltikçi, *Hür masonluk tarihinden notlar, op. cit.*, pp. 287 *sq.*

qui l'a parfois fait passer pour "un patriote persan plutôt que turc"[44]. Le philosophe était très lié au poète Hüseyin Dâniş, d'origine azérie (1870-1943), qui a participé aux mouvements de réformes turc et iranien et s'est illustré dans la littérature de ces deux pays[45]. Rızâ Tevfîk a préfacé, en 1911, un recueil de poésies patriotiques, publié par cet azéri, qui était intitulé *Medâyin harâbeleri* (Les ruines de Medâyin), en des termes élogieux à son adresse et à l'égard de la civilisation iranienne[46]. Ils ont aussi publié ensemble, en 1922, une étude littéraire et philosophique de l'œuvre du poète iranien Omar Khayyam, suivie d'une traduction en turc de ses roubaiyat[47].

Les véritables ennuis de Rızâ Tevfîk commencèrent avec la signature du traité de Sèvres qui le rendit si impopulaire. Il fut boycotté par ses étudiants à l'université d'Istanbul, où il enseignait l'esthétique, et fut même contraint de démissionner[48]. Cet acte politique le perdit puisqu'il se retrouva, en 1923, après l'effondrement du régime du sultan — qu'il soutenait — et la victoire de Mustafa Kemal, parmi les cent cinquante personnages condamnés à l'exil par le nouveau maître de la Turquie. Son opinion du *gâzî* n'était donc pas très bonne et cela est compréhensible. Il n'avait pas donné d'importance autrefois au Mustafa Kemal, alors jeune attaché militaire, qu'il avait rencontré dans le train entre Istanbul et Edirne[49], mais le jugement sévère qu'il portait sur Atatürk ressort parfaitement du quatrain suivant :

Il a mêlé un peu de sang à la boue de la politique,
Il a créé un homme avec un gros bonnet de feutre.
Tous l'adorent, Rızâ s'y est refusé,
C'est un Iblis qui ne se prosterne pas ![50]

Cependant, les mots que la philosophe eut pour Atatürk dans les articles autobiographiques qu'il publia après son retour dans la Turquie républicaine, étaient respectueux. Il ne faut pas croire que l'opinion de Rızâ Tevfîk s'était adoucie ; le penseur ne faisait là que ménager le public et sa-

44) C'est l'opinion de P. Chelkowski ; "Edward G. Browne's turkish connexion", art. cit., p. 32, qui s'appuie sur un passage de la biographie en persan de Rızâ Tevfîk, où l'on peut lire par exemple : "les liens du docteur Rızâ Tevfîk avec l'Iran sont éternels et spirituels" ; *Irânshahr*, année 4, 1, 22 mars 1926.

45) Sur ce personnage, voir Hüseyin Dâniş, *Medâyin Harâbeleri*, Istanbul, 1911, pp. 12-13 ; John Gurney, "E.G. Browne and the Iranian Community of Istanbul", art. cit. ; P. Chelkowski, "Edward G. Browne's turkish connexion", art. cit. ; Edward G. Browne, *A Literatury History of Persia*, Modern Times, (1ère éd. 1924), Cambridge, University Press, 1930, IV, p. 488.

46) Hüseyin Dâniş, *Medâyin Harâbeleri*, *op. cit.*, pp. 5, 9.

47) *Rübâ'iyyât-i Ömer Hayyâm*, Istanbul, 1340/1922. La partie écrite par Rızâ Tevfîk concerne la philosophie de Omar Khayyam (pp. 60-156).

48) H. Z. Ülken, "Filozof Rızâ Tevfîk hayatı, hatıraları, şiirleri", dans H. Yücebaş, *Rızâ Tevfîk..., op. cit.*, 5e éd., p. 46.

49) Rızâ Tevfîk, "Rızâ Tevfîk anlatıyor", art. cit., 10 août 1948 ; Refik Halid Karay, *Bir ömür boyunca* (Dans le courant d'une vie), İletişim Y., Istanbul, 1990, pp. 144-146.

50) H. Yücebaş, *Rızâ Tevfîk..., op. cit.*, 5e éd., pp. 115.

vait trop bien le symbole que représentait toujours le *gâzî*, même après sa mort, pour commettre l'erreur de le critiquer.

*Professeur de philosophie et philosophe*

La discipline à laquelle Rızâ Tevfîk a voué la plus grande partie de son temps est la philosophie occidentale. Il s'est employé à la faire connaître et les cours de philosophie qu'il a donnés dans un lycée pilote, le *rehber-i ittihâd-i osmâniyye*, en 1914, ont été une innovation. Les textes de ces cours ont constitué la matière de son livre intitulé *Felsefe dersleri* (Leçons de Philosophie, 564 pages). Le philosophe Hilmi Ziya Ülken a écrit que Rızâ Tevfîk a même tracé un programme de cours, ce qui faisait défaut à cette époque, et relève que l'enseignement du philosophe traitait surtout d'épistémologie et s'inspirait généralement des philosophes anglais du moment; Hamilton, Reid, Mansel, Mill, etc.[51]. Hilmi Ziya Ülken omet de préciser toutefois que Rızâ Tevfîk a fait une place importante à la sagesse orientale et à la philosophie islamique d'inspiration néoplatonicienne, ainsi qu'au soufisme, lequel était du reste lié à ces deux disciplines. Il considère, en outre, sa poésie et sa philosophie comme deux domaines tout à fait distincts au point d'en déduire, par exemple, que le penseur aurait été poète plutôt que philosophe. C'est une erreur ; la poésie et la philosophie sont, chez Rızâ Tevfîk, les deux véhicules de l'expression d'une même pensée. Le soufisme qu'il a chanté dans de nombreux poèmes faisait suite à une longue tradition littéraire turque. Mais il apparaît, à la lecture de ses volumineux traités philosophiques, qu'il a cherché à intégrer la sagesse asiatique à son exposé de la philosophie occidentale et qu'il s'est efforcé de donner à cette sagesse — ce qui est pourtant rebelle à ce type de savoir — la forme d'un système. Ce qui nous semble donc primordial chez Rızâ Tevfîk, c'est sa tentative de rapprocher une tradition littéraire et mystique de la philosophie occidentale. Il ne suffit pas de mentionner, tout simplement, comme beaucoup l'ont fait jusqu'à présent, l'intérêt de ce penseur pour le soufisme et la poésie mystique ; il faut encore montrer que ce soufisme s'identifiait, chez lui, à la philosophie au goût du jour en Europe, puis analyser les fondements sur lesquels reposait ce rapprochement et quel en était le moteur interne, la "mécanique de pensée". Ce sont là les points que nous étudierons de manière détaillée dans les chapitres qui suivent.

Les contributions de Rızâ Tevfîk dans le domaine philosophique[52] totalisent un grand nombre d'articles écrits en turc, certains en persan, et pu-

51) H. Z. Ülken, *Türkiye'de çağdaş düşünce tarihi, op. cit.*, p. 410.

52) Sur l'histoire de la philosophie dans l'Empire ottoman à cette époque, voir H. Z. Ülken, *Türkiye'de çağdaş düşünce tarihi, op. cit.*, pp. 199-571 et Enis Batur, "Türkiye'de felsefenin dünü ve bugünü", dans *Birinci Balkan ülkeleri felsefe semineri, Proceedings of the first Balkan Countries Seminar of Philosophy*, (éd. İoanna Kuçuradi), Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 1982, pp. 111-117. Voir aussi *infra*, pp. 357-362.

bliés dans les nombreuses revues ottomanes qui ont vu le jour à l'époque jeune-turque. A cela le philosophe a ajouté quatre ouvrages, dont trois très volumineux. Nous ne retiendrons que les noms des trois principales revues philosophique et culturelle auxquelles le penseur a collaboré ; la "Revue des sciences économiques et sociologiques" (*Ulûm-i iktisâdiyye ve ictimâ'iyye mecmû'ası*) dont il avait été l'un des membres fondateurs, en 1908, avec Ahmed Şuayip et Mehmed Câvid[53], la revue *İctihâd* (L'effort), dirigée par Abdullâh Cevdet[54], la revue *Bilgi* (Savoir) de Celâl Sâhir[55]. Le philosophe a aussi écrit des articles pour *Türk Yurdu* (le Monde Turc), *Rübâb* (Le Rebab [violon])[56], *Düşünce* (La Pensée), et *Edebiyat-i umûmiyye mecmû'ası* (Revue de littérature générale). En ce qui concerne ses ouvrages, le *Mufassal kâmûs-i felsefe* (Toute la philosophie dans les détails), que l'on connaît généralement sous le titre de "Dictionnaire de philosophie", puisqu'il se présente sous la forme d'une étude des grands concepts de la philosophie pris par ordre alphabétique, a reçu un accueil extrêmement positif de la part de plusieurs intellectuels turcs. Celâl Nûrî l'a considéré comme un livre de référence qui devrait toujours avoir sa place sur toute table de travail. Il a remarqué, en particulier, que les "philosophies antiques et modernes", les "sagesses de l'Occident et de l'Orient", occupaient une place égale dans cette étude[57]. "Lisez le *Kâmûs-i felsefe*, écrivait-il, doucement, dix pages par jour. Comme le disent les Français, dégustez-le". Celâl Nûrî rappelait enfin l'intérêt pédagogique d'une telle somme : "Eh ! Jeunes gens,

53) Les contributions de Rızâ Tevfîk à cette revue ont été multiples. Il y a surtout présenté la philosophie occidentale et a initié, pour la première fois, le public ottoman à la lecture des philosophes anglais contemporains : John Stuart Mill et Herbert Spencer. Mais les intérêts de Rızâ Tevfîk étaient politiques et restaient encore sous l'influence de la récente victoire des unionistes sur l'absolutisme. On peut citer les titres suivants : "Meşhûr John Stuart Mill hürriyeti nasıl anlıyor ?" (Comment le célèbre John Stuart Mill entend-t-il la liberté ?), 5, 1 mayis 1325/1909, pp. 19-39 ; "Hükûmet ve hürriyet hakkında Spencer'in felsefesi" (La philosophie de Spencer sur l'Etat et la liberté), 7, 1 temmuz 1325/1909, pp. 354-368, etc. Une analyse de ces articles figure dans l'ouvrage de Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye girişi* (L'introduction du positivisme en Turquie), Istanbul, İnsan Y., 1986, pp. 292 *sq.*

54) Les contributions de Rızâ Tevfîk à cette revue étaient d'ordre sociologique et psychologique. C'est dans ses colonnes qu'il a été un des premiers à exposer la philosophie de Henri Bergson en Turquie — cf. "Henri Bergson ve felsefesi" (Henri Bergson et sa philosophie), 91, 12 şubat 1329/1914, pp. 2036-2044) —, mais il a abordé d'autres questions comme l'éducation et la condition de la femme, l'américanisme, etc. La plupart de ses articles publiés dans *İctihâd* ont été analysés par H. Z. Ülken dans *Türkiye'de çağdaş düşünce tarihi, op. cit.*, p. 416-422.

55) Cette revue était une émanation de la "Société scientifique turque" qui avait été fondée en 1913 et se trouvait divisée en sections d'études turcologiques, islamologiques, philosophiques et sociologiques, mathématiques. Rızâ Tevfîk appartenait à la section islamologique placée sous la direction de Mûsâ Kâzım alors *şeyhülislâm*. Cf. Zafer Toprak, "Türk Bilgi derneği (1914) ve Bilgi mecmuası" (La Société scientifique turque et la revue *Bilgi*), dans *Osmanlı ilmî ve meslekî cemiyetleri* (Les sociétés scientifiques et techniques ottomanes), Edebiyat Fakültesi Basimevi, Istanbul, 1987, pp. 247-254.

56) Cf. Hasan Refik Ertuğ, "Rebâb", *T.M.*, 1, ocak 1976, pp. 38-42.

57) *Eski ve yeni felsefe, şark ve garp hikmeti — aynı derecede — bu mecellede yer tutmuştur*; Celâl Nûrî, *Edebiyât-i umûmiyye mecmû'ası*, 26, 6 *recep* 1335/1917, pp. 119-121.

[après l'avoir lu] vos jugements possibles se trouveront renforcés, votre don critique et votre faculté d'analyse augmenteront"[58].

Dans l'introduction à ce livre, Rızâ Tevfîk a indiqué qu'il a consulté les sources les plus importantes, qu'il n'a pas négligé les philosophes musulmans et qu'il a également tiré profit d'une documentation amassée durant vingts années de recherche sur la philosophie orientale (le soufisme)[59]. La notoriété de cet ouvrage a dépassé les frontières de la Turquie puisque, en 1926, Rezâ-zâde Shafk a écrit, en persan, dans la revue *Irânshahr*, que le *Kâmûs-i Felsefe* était l'ouvrage le plus riche depuis le *Kâmûs ül-a'lâm* de Sâmî Bey, le *Keşf ül-zünûn* de Hâcı Halîfe (autre nom de Kâtip Çelebi) et le *Mühit ül-ma'arif* de Emrullâh Efendî, célèbres ouvrages encyclopédiques prisés par les savants ottomans et iraniens. Rezâ-zâde Shafk soutenait que le dictionnaire de Rızâ Tevfîk demeurait sans égal et qu'il le demeurerait encore pendant des années, non seulement dans l'Empire ottoman mais, sans exagérer, précisait-il, dans tout le monde islamique[60]. Cependant le *Kâmûs-i felsefe* est resté inachevé puisque ce dictionnaire n'est pas allé au-delà de la lettre C. Son histoire mérite d'être contée.

La décision de publier une telle somme a été prise, en 1913-14, à l'issue des débats du "Conseil pour les termes scientifiques" auxquel appartenait le philosophe. Ce conseil rassemblait des scientifiques et des philosophes et s'était donné pour objectif de réfléchir sur la traduction en langue ottomane des termes scientifiques modernes empruntés aux langues occidentales[61]. Or Rızâ Tevfîk, qui s'était déjà intéressé à cette question, avait, sur ce sujet, un manuscrit achevé qui ne demandait qu'à être publié. Un premier volume de 807 pages est paru en 1330/1914-15, suivi d'un second de 400 pages, en 1920. Rızâ Tevfîk estimait que son dictionnaire comprendrait en tout huit ou dix volumes. Mais sa vie publique et politique, son exil, firent que jamais cette œuvre ambitieuse ne put être achevée. Le philosophe a avoué, en 1943, de retour d'exil, à un journaliste qui lui demandait s'il ne songeait pas à reprendre cette vaste entreprise, que la révolution linguistique turque, en 1928, c'est-à-dire l'abandon des lettres arabes et l'expulsion des mots d'origine arabe et persane, avait provoqué la disparition de plusieurs termes philosophiques, et qu'il lui était impossible dès lors de compléter son dictionnaire à l'aide d'une "langue artificielle". Le philosophe avait participé, en 1931, à la conférence islamique de Jérusalem en qualité de vice-président de la commission pour la propagande et la direction spirituelle. Il y avait rappelé la nécessité de rédiger un diction-

58) *Kâmûs-i Felsefesi okuyunuz. Hem de yavaş yavaş günde on sahife okuyarak fransızların dediği gibi "déguster" ediniz* ; *Ibid.*

59) K. F., p. 26.

60) Cf. la biographie écrite par Rezâ-zâde Shafk en introduction à l'article du philosophe, "Madaniyyat va mafhûm-e sahîh-e ân", art. cit., p. 31.

61) K. F., p. 3.

naire arabe riche en termes techniques modernes, scientifiques et culturels. Celui-ci constituerait la pierre angulaire de la "renaissance culturelle" ("pietra angolare della rinascita culturale")[62].

Les "Leçons de Philosophie" (*Felsefe dersleri*), est un ouvrage touffu, très volumineux (564 p.) qui a été présenté par le philosophe comme une version remaniée des cours qu'il a donnés aux dernières classes du lycée ottoman dans lequel il enseignait. Si c'est la philosophie occidentale qui conserve la place d'honneur dans cet ouvrage, le philosophe n'en fait pas moins constamment référence au soufisme. Il ne se contente pas, comme on pourrait le croire, de recouvrir son texte sous des pages de citations tirées des poètes orientaux ou des philosophes arabes. Il a médité sur l'héritage philosophique des Turcs et a essayé de retrouver dans celui-ci une "épistémologie", une "psychologie" ainsi qu'une "sociologie". L'esprit de l'ouvrage est donc très proche de celui du "Dictionnaire de philosophie.

Quelques cours donnés par le philosophe à l'Université d'Istanbul, entre 1919 et 1921, ont été publiés en fac-similé ; il s'agit notamment de : *Mâba'dettabî'iyyât derslerine aid vesâik* (Documents au sujet des cours de métaphysique, 1335/1919)[63], *Estetik* (1336/1920)[64], *Bergson hakkında* (Sur Bergson, 1337/1921)[65]. On doit aussi mentionner son étude sur la philosophie d'Abdülhak Hâmid (*Abdülhak Hâmid ve mülâhazât-i felsefiyyesi*, 1334/1918, 551 p.), qu'il faut voir, bien que le personnage en question ait été un poète, et le plus grand, de l'avis des Turcs de l'époque, comme un véritable ouvrage de philosophie, Rızâ Tevfîk ayant essayé d'arracher à cet auteur un système de pensée cohérent. Cet ouvrage a été très critiqué à cause de son aspect désordonné et il dévoile l'admiration sans bornes que le philosophe portait au grand poète : il ne présente pas une analyse scientifique de la pensée de ce dernier, comme son titre le laisserait croire[66]. Cet ouvrage est, en fait, un nouvel exposé des idées du philosophe.

La dernière étude philosophique de Rızâ Tevfîk porte sur la philosophie du poète iranien Omar Khayyam et a été insérée dans l'ouvrage qu'il a publié avec Hüseyin Dâniş sur les roubaiyat du poète. Nous ne mention-

62) *Bu uydurma lisanla, Felsefe Kâmûsunun ikmâl edilemiyeceği gün gibi âşikârdır* ; Adnan Tahir, "Rızâ Tevfîk'le başbaşa" dans H. Yücebaş, *Rızâ Tevfîk..., op. cit.*, 4ᵉ éd., pp. 95 et *O.M.*, XII, 1932, p. 33. Cf. aussi Refik Halid Karay, *Minelbab ilelmihrab, op. cit.*, p. 25.

63) Dârülfünûn Felsefe Şube'si, 144 p.

64) İstanbul Dârülfünûnu Edebiyât Medresesi, Felsefe Şube'si, n° 16, 48 p.

65) Il nous a été impossible de consulter ce dernier ouvrage qui ferait 64 pages, selon Abdullah Uçman (cf. "Rızâ Tevfîk'in eserleri" (Les œuvres de Rızâ Tevfîk), *T.T.*, eylül 1988, pp. 138-139). Nous avons pu trouver des exemplaires des autres ouvrages cités ci-dessus (note 63 et 64) dans le fond Osman Ergin, déposé à l'ancienne bibliothèque de la Municipalité d'Istanbul, aujourd'hui "Atatürk Kitaplığı", (Taksim).

66) Voir l'introduction de A. Uçman à sa transcription de cet ouvrage : *Abdülhak Hâmid ve Mülâhazât-i Felsefiyyesi*, İstanbul Üniversitesi Y., Istanbul, 1984, pp. 1-23.

nerons pas ici les très nombreux articles écrits par notre penseur sur le soufisme, bien qu'ils aient fait constamment référence aux philosophies modernes occidentales. En effet, nous avons choisi, pour des besoins de clarté, de séparer, dans ce chapitre, la production philosophique de Rızâ Tevfîk de ses écrits sur la mystique turque. Les chapitres suivants qui traiteront dans le détail sa conception de la philosophie se référeront, sans faire de différence aucune, tant à ses exposés philosophiques qu'à ses travaux sur le soufisme. Il serait bon encore de dire quelques mots sur les théories philologiques que soutenait Rızâ Tevfîk, à savoir son opinion sur la langue scientifique et philosophique. Il a clairement démontré dans l'introduction à son "Dictionnaire de philosophie" qu'un grand désordre régnait dans l'usage des termes scientifiques et philosophiques dans la science de son pays et que c'était, en partie, parce que l'on avait négligé trop longtemps la langue scientifique que la propagation du savoir avait pris le retard que l'on pouvait constater[67]. Ce désordre, écrit-il, ne gêne pas les spécialistes qui savent trouver leur chemin dans ce dédale, mais il perturbe les étudiants inexpérimentés. Il est donc nécessaire d'unifier les termes utilisés"[68]. Rızâ Tevfîk est d'avis de ne pas abandonner la langue arabe comme source pour l'élaboration des nouveaux termes scientifiques, à l'image du grec et du latin en Occident, car celle-ci fait partie des "langues de civilisation les plus parfaites"[69]. Il nous rappelle, cependant, qu'il n'en est pas moins un défenseur de la langue turque et du Turquisme :

> Alors que n'existait pas encore un tel mouvement [le Turquisme] dans notre pays et que le patriotisme (*milliyetperverlik*) même était absent — il y a quinze ans de cela — j'ai défendu contre tout le monde ce sentiment national. Les plus écoutés de mes amis qui sont aujourd'hui des partisans acharnés du Turquisme me sont actuellement opposés [...] Je suis d'avis que l'on dise dans une poésie nationale (*şi'ir-i millî*) les sentiments les plus sincères, les plus spirituels et les plus nobles du Turquisme parce que cela est possible et s'impose. Mais, en ce qui concerne la terminologie scientifique (*ıstılâh*), cela n'est pas possible et n'est pas à un tel point nécessaire"[70].

La politique linguistique de Rızâ Tevfîk est très claire et sa vie de poète et de philosophe en est une plus claire expression encore, puisque l'on sait qu'il a été parmi les principaux rénovateurs de la vieille métrique turque en poésie et partisan de l'emploi d'une langue populaire compréhensible par le peuple — à la différence de celle de Mehmed Emîn qui est restée hermétique — et qu'il a su manipuler, en même temps, les plus complexes par-

67) K. F., p. 4.

68) K. F., p. 5.

69) *Arapça birinci derecede mükemmel elsine-i mütemeddinedendir* ; K. F., p. 18.

70) K. F., p. 19. Il a écrit, en 1912, dans un article sur le poète Mehmed Emîn, publié dans la revue *Türk Yurdu* (I, 3) : "je suis un homme intensément libéral et même radical, mais, pour tout ce qui regarde la nation, je suis très conservateur. Les Anglais, les Japonais sont ainsi".

mi les termes scientifiques d'origine arabe usités en philosophie, en psychologie et jusqu'en biologie. Le philosophe a ajouté à son propos la constatation suivante : "c'est la raison pour laquelle il n'a jamais été écrit dans le monde [musulman] un ouvrage de géométrie ou de philosophie en un turc pur, bien qu'il y ait eu un grand nombre de turcs qui ont rendu service, et même qui ont fait honneur, à la philosophie et aux sciences"[71].

*Soufi "éclairé"*

Rızâ Tevfîk n'a jamais écrit d'ouvrage consacré à la mystique turque quoiqu'il en ait caressé l'idée, comme il l'a indiqué en 1911[72] ; il voulait même intituler ce travail "le subjectivisme". On verra, dans les chapitres suivants, pour quelles raisons il avait choisi ce terme. En revanche, les multiples articles qu'il a publiés, principalement dans le supplément littéraire du journal *Peyâm-i Sabâh* (La Nouvelle du Matin) et dans les revues *Muhibbân* (Les amoureux) et *Cerîde-i sûfiyye* (Le journal soufi), sont une source précieuse pour comprendre quelle était sa vision exacte du soufisme. Ses articles se présentent sous la forme d'études scientifiques prenant pour thèmes plusieurs caractéristiques philosophiques et littéraires de la mystique turque. Cependant le philosophe s'est souvent livré, entre les lignes, à des confessions personnelles sur sa propre vie de derviche.

Très jeune, le philosophe a découvert la mystique turque chez les bardes (*aşık*) de Gelibolu, en Thrace orientale, lesquels représentaient les courants soufis populaires, et il a été enthousiasmé par la beauté de leur genre littéraire : "je me suis découvert un esprit mystique", avouait-il[73]. C'est à Gelibolu aussi qu'il a pu lire un des *opus major* du soufisme et un grand classique de la poésie persane, le *Mesnevî*, grâce aux derviches tourneurs du grand couvent de Hüssameddîn[74]. Ce premier contact avec les bardes a

71) K. F., p. 21. Sur Rızâ Tevfîk et la question de la langue ottomane, ainsi que ses répercussions sur le plan politique, voir le dernier chapitre de cette partie. Sur le plan littéraire et scientifique, voir Agâh Sırrı Levend, *Türk dilinde gelişme ve sadeleşme evreleri* (Les phases de développement et de purification dans la langue turque), 3e éd., Türk Dil Kurumu Y., Ankara, 1972, pp. 216-218, 241-243, 264-266, 282-289, 335-337, 352-358, 377-379 ; A. Uçman, "Rıza Tevfîk'in türk dili üzerine düşünceleri" (Quelques réflexions de Rızâ Tevfîk sur la langue turque), *Türk Kültürü Araştırmaları*, XXI, 1-2, Türk Kültürü Araştırmalari Enstitüsü, Ankara, 1979-1983, pp. 270-284 ; Bilge Ercilasun, *Servet-i Fünun'da edebî tenkit* (La critique littéraire chez *Servet-i Fünun*), Ankara, Kültür Bakanlığı Y., 1981, pp. 192 *sq.* ; Orhan Hançerlioğlu, "Osmanlıcada terim kargaşası" (Dispute d'ordre terminologique dans la langue ottomane), dans *Dil yazıları*, T.T.K., Ankara, 1988, II, pp. 118-124.

72) Cf. *Filosof Rızâ Tevfîk*, *op. cit.*, p. 16.

73) *Kendimde mystique ya'ni sûfî bir mizâc bile keşfederim* ; "Aşık tarzı hakkında bir musahabe" (Un discours sur le genre *âşık*), *Rübâb*, 6 şubat 1329/1914, dans T.H.E., p. 48. Voir aussi A. Uçman, "Rızâ Tevfîk ve türk kültürü" (Rızâ Tevfîk et la culture turque), *Millî Kültür*, 36, ekim 1982, pp. 39-43.

74) Cf. Kandemir, *op. cit.*, p. 135. Le couvent *mevlevî* de Gelibolu était le plus grand couvent *mevlevî* après celui de Konya : cf. Muzaffer Erdoğan, "Mevlevi kuruluşları arasında İstan-

marqué, dans un premier temps, sa manière d'écrire, mais ne semble pas avoir déclenché tout de suite chez le jeune étudiant cette fièvre pour le "soufisme philosophique" qu'on lui connaîtra par la suite. C'est à Istanbul, après plusieurs années, qu'il a redécouvert la mystique et il ne s'est plus contenté alors de composer des poésies dans le genre *aşık*, mais il a voulu également en approfondir la philosophie. La lecture et l'étude des bardes anatoliens dans la capitale ottomane lui ont fait revoir tout son passé et ont donné comme un tour nouveau à sa vie. En ce qui concerne son appartenance effective à une confrérie mystique et à la *tarîkat* bektachie en particulier, les choses sont moins claires. Le philosophe a avoué, en 1941, à l'orientaliste Ramsaur, qu'il était un *baba* bektachi et a ajouté que les Bektachis étaient des gens totalement illettrés hormis ceux d'Istanbul et des autres grands centres de culture. Rızâ Tevfîk n'a jamais été tendre envers la doctrine houroufie, doctrine de spéculation mystique sur les lettres, dont se sont toujours réclamés les Bektachis. Il l'a durement critiquée à travers son étude publiée dans les Gibb Memorials. Pourtant nous savons qu'il appréciait les réunions secrètes qui se tenaient dans les couvents liés à cette confrérie. Le poème que le philosophe a composé sur le *tekke* bektachi de Karababa (environs de Bolayır, en Thrace), dont il a été l'hôte en 1890, en est la première preuve[75]. Mais le témoignage le plus précieux est celui du folkloriste Vahit Lütfi Salcı qui connaissait personnellement Rızâ Tevfîk et a avoué que le philosophe affectionnait beaucoup les réunions bektachies et fréquentait les couvents stambouliotes de Çamlıca, de Rumelihisarı, de Karaağaç, etc.[76]. Il a écrit ailleurs qu'il l'avait rencontré au couvent de Çamlıca[77]. De même, Rızâ Tevfîk était très lié à Edip Harâbî, l'un des derniers grands poètes bektachis. Vahit Lütfi Salcı le confirme[78] et un bektachi albanais, Baba Rexhebi, nous apprend que c'est Edip Harabi qui a reçu le philosophe turc dans la confrérie[79]. Ajoutons qu'un poème de Rızâ Tevfîk est dédié à ce derviche[80].

C'est aussi en raison de ses fréquentes visites dans les *tekke* bektachis que Rızâ Tevfîk a rencontré Samih Rif'at (1874-1932), poète et musicien

bul mevlevihâneleri" (Les couvents *mevlevî* d'Istanbul parmi les établissements *mevlevî*), *Güney-Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*, 4-5, 1975-76, p. 21 ; Ali Bayramoğlu, "Tel örgüler ardında bir mevlevihâne" (Un *mevlevihâne* derrière les fils de fer barbelés), *Nokta*, 24 mars 1991, pp. 72-73.

75) S. Ö. 2, pp. 266-268 et annexe I. Il indique, à la fin de son poème, qu'il avait été reçu comme invité dans ce *tekke*, mais il ne précise pas s'il est devenu ou non bektachi. Si nous nous fions au contenu du poème, il semblerait qu'il le soit devenu.

76) V. L. Salcı, "Muhibbân gazetesi ve Rızâ Tevfîk" (le journal *Muhibbân* et Rızâ Tevfîk), dans H. Yücebaş, *Rızâ Tevfîk...*, *op. cit.*, 5ᵉ éd., pp. 317-318.

77) V. L. Salcı, "Edirne halk şairleri. Salih Sulhi, III". *Damla*, Edirne, 23, *ocak* 1945, p. 6

78) *Ibid.*

79) Baba Rexhebi, *Misticizma Islame dhe Bektashizma* (La mystique islamique et le Bektachisme), Waldon Press, New York, 1979, pp. 309-314.

80) S. Ö. 2, pp. 290-291.

bektachi renommé, qui est devenu son ami, mais avec lequel il s'est brouillé plus tard[81]. Parmi les autres relations soufies de notre philosophe, on peut compter Ahmed Muhtar, le directeur de la revue *Muhibbân* à laquelle Rızâ Tevfîk a collaboré en qualité de rédacteur en chef, mais aussi le *şeyh* du couvent *nakşibendî* de Özbekler à Üsküdar, İbrâhîm Ethem Efendî, dont il a rédigé l'épithaphe[82]. Une autre grande figure du Bektachisme, dont notre philosophe semble avoir été un ami intime, est le Şeyh Ahmed Sırrı Baba (1895-1965) du couvent bektachi du Caire. Un document photographique nous montre Rızâ Tevfîk et ce soufi, en robes de derviches et coiffés du *tâc* bektachie à douze tranches (*tâc-i edhemî*). D'après des indications manuscrites portées au dos de cette photographie, les deux hommes se trouvaient à Djounié, au Liban, sans doute entre 1930 et 1943[83]. Précisons que le couvent de Kaygusuz Abdal du Caire a été l'un des derniers couvents bektachis, avec ceux d'Albanie, qui aient continué à fonctionner après la fermeture de l'ordre en Turquie. Le Bektachisme égyptien disparut en 1957, suivi par celui d'Albanie en 1967. Ajoutons enfin que Rızâ Tevfîk était l'ami de Neyzen Tevfîk, virtuose de la flute mevlevîe (*ney*)[84].

Nous savons donc peu de choses sur les activités soufies de Rızâ Tevfîk. En revanche, ses articles nous renseignent très bien sur l'opinion qu'il se faisait de cette doctrine religieuse. On doit retenir qu'il n'a pris du soufisme que ce qui l'intéressait, ainsi que plusieurs autres intellectuels occidentalisés l'avaient fait dans l'Empire ottoman. On constate aussi qu'il a attribué, d'une manière générale, moins d'importance au couvent, c'est-à-dire à la structure de sociabilité, qu'il n'en a donnée à la doctrine mystique proprement dite. Enfin, Rızâ Tevfîk a également médité sur l'esprit du sou-

81) Cf. Meserret Diriöz, "Samih Rifat üzerinde Hacı Bektaş-i Velî tesiri" (L'influence de Hâcı Bektaş-i Velî sur Samih Rif'at), dans *Hacı Bektaş-i Velî anma töreni, 16-18 ağustos 1984*, (éd. Abdullah Taşdelen), Hacı Bektaş Müzesi, pp. 52-61 ; Sadettin Nüzhet, *Samih Rifat hayatı ve eserleri* (Vie et œuvres de Samih Rif'at), Sühulet Kütüphanesi, Istanbul, s.d.

82) S. Ö. 2, pp. 302-303 ; Grace Martin Smith, "The Özbek tekkes of Istanbul", art. cit., pp. 136-137 ; T. Zarcone, "Histoire et croyances des derviches turkestanais et indiens à Istanbul", art. cit., pp. 149-150.

83) En effet, la date donnée au dos du document, 1913-14, ne correspond pas, puisque c'est seulement après 1930 que Rızâ Tevfîk s'est installé à Djounié. La même photographie a été publiée par Abdullah Uçman ("Hem filozof, hem pehlivan", *Dergah*, 25, mart 1992, p. 23); celui-ci écrit qu'elle a été tirée en 1928 dans le *tekke* bektachi de Detroit, au Michigan, et que le personnage auprès de Rızâ Tevfik était Derviş Bayrâmî. Or ce *tekke* n'existait pas à cette époque, ni même du vivant de Rızâ Tevfîk, puisqu'il fut fondé en 1954 par Rexhebi Baba (un réfugié albanais), et c'est seulement quelques années plus tard que Derviş Bayrâmi (qui se trouvait alors au Caire) s'installa à Detroit : cf. Cemal Bayraktarı, "The First American Bektaşi Tekke", *The Turkish Studies Association Bulletin*, vol. 9, 1, march 1985, pp. 21-24 ; F. de Jong, "The *takîya* of 'Abd Allâh al-Maghâwirî (Qayghusuz Sultân) in Cairo", art. cit. et Nathalie Clayer, *L'Albanie, pays des derviches. Les ordres mystiques musulmans en Albanie à l'époque post-ottomane (1912-1967), op. cit.*, pp. 467-472. (Je remercie Nedret İşli de m'avoir autorisé à publier, dans ce volume, le document photographique en question dont il est propriétaire).

84) Cf. Yüksel Baştunç, *Neyzen Tevfik*, Yılmaz Y., Istanbul, 1991, pp. 57-59.

fisme, non pas dans une optique seulement philosophique, mais aussi politique, sociale et même nationaliste.

La dernière partie de sa vie, passée dans l'exil, puis dans l'Istanbul républicaine, peu féconde, a été encore vouée à l'étude de la philosophie et du soufisme. Mais le philosophe, en partie à cause de son âge, et brisé par sa destinée, n'a déployé que peu d'énergie. Les quelques livres et articles qu'il avait publiés appartenaient à une autre époque et ne correspondaient plus aux besoins des intellectuels des années 50. Néanmoins, il n'est pas impossible que leur lecture, et même celle de l'œuvre entière de Rızâ Tevfîk, trouve une audience dans les nouvelles générations de penseurs musulmans et soufis de ces dernières années.

**Mort d'un savant, mort d'un monde (*al-mawt al-alim al-mawt al-alem*)**

Contraint de quitter le pays, en 1922, après la victoire des forces kémalistes, Rızâ Tevfîk s'est rendu d'abord en Egypte où il a eu le bonheur de retrouver un de ses anciens amis, l'Emir Abdullâh, roi de Jordanie, qui lui a proposé d'entrer à son service. En 1926, il se voit donc offrir un poste dans le jeune gouvernement de Transjordanie, à la direction des antiquités historiques ainsi qu'à celle du musée d'Amman[85]. Le philosophe est apparu également comme le principal conseiller du roi et a continué de jouer un rôle sur la scène politique du Moyen-Orient[86]. En 1928, il s'est rendu aux Etats-Unis pour voir l'une de ses filles et donner quelques conférences. De retour en Jordanie, il a quitté les services de l'Emir pour s'octroyer une retraite bien méritée à Djounié, au Liban. En 1931, officiellement invité à la conférence islamique de Jérusalem, il y a occupé les fonctions de vice-président de la commission pour la propagande et les affaires religieuses, commission présidée par Rashîd Rizâ[87]. L'exil, les fonctions remplies auprès du souverain de Jordanie semblent l'avoir rapproché de l'islam. En plus de sa participation à la conférence islamique, en 1931, il avait accompagné, en 1930, à Alep, Hasan Rızâ Paşa, le fils du *şeyh rufâ'î* Ebü'l-Hudâ, l'éminence grise du sultan Abdülhamîd II. Mais, ce qui peut paraître plus étrange encore (et douteux), c'est que le philosophe aurait appartenu, selon la revue *Oriente Moderno*, à la *Tarîkat-i salâhiyye*, une organisation maçonnico-soufie, dont nous avons déjà parlé, et dont le principal objectif avait été la pro-

85) Cf. Kandemir, *op. cit.*, pp. 71 *sq.* ; Munise Başikoğlu, "Babam Rızâ Tevfîk", art. cit., 59 (kasim 1988), p. 307 ; Muhammad Asad, *Le chemin de la Mecque*, Paris, Fayard, 1976, pp. 105-106 ; Dans la biographie de Rızâ Tevfîk, écrite en persan, par Rezâ-zâde Shafk (art. cit., p. 31), il est précisé que, en 1926, le philosophe occupait à Amman les fonctions de "directeur des antiquités" (*mudir-e athâr-e ateqe*).

86) *O.M.*, VI, 1926, p. 388 ; X, 1930, p. 366.

87) *O.M.*, XII, 1932, p. 27 et Munise Başikoğlu, "Babam Rızâ Tevfîk", art. cit., 60 (aralık 1988), p. 55.

tection puis le rétablissement du califat (*supra*, pp. 169-170)[88]. Concernant ses activités littéraires pendant cette longue période d'exil, on sait que, peu après son départ de Turquie, le philosophe, désemparé, avait sombré dans le désespoir et avait écrit une lettre poignante à l'un de ses amis, lettre qu'il concluait en ces termes : ""je ne veux rien de personne, je ne donnerai plus d'importance à personne, je ne ferai que voyager jusqu'à la fin de ma vie, je n'écrirai plus, je ne lirai même plus..."[89]. On peut néanmoins retenir sa collaboration, en 1926, à la revue iranienne *Irânshahr*[90] qui était l'émanation d'un cercle de réfugiés persans de Berlin — nombre d'entre eux ayant résidé à Istanbul —, et la publication d'un recueil de ses poésies, en 1932, à Chypre, sous le titre *Serâb-i Ömrüm* (Les illusions de ma vie, 125 pages)[91]. Dans cet ouvrage, Rızâ Tevfîk n'avait pas adopté la nouvelle écriture en caractères latins, imposée depuis 1928 à la Turquie, et avait choisi de publier sa poésie en caractères arabes, sans doute par conservatisme et en réaction au gouvernement d'Atatürk.

Le philosophe est revenu en Turquie, en 1943, quelques années après l'amnistie générale accordée, en 1939, aux "cent cinquante". Il était alors âgé de 75 ans. Le fait de se retrouver vingt ans après dans cette ville qu'il avait tant aimé lui a donné un nouveau souffle puisqu'il a recommencé à écrire comme par le passé. Il a même songé à rédiger une étude sur l'esthétique, mais le philosophe Hilmi Ziya Ülken l'a dissuadé de se lancer dans une telle entreprise étant donné que de nouveaux ouvrages, réputés classiques, s'imposaient désormais dans ce domaine[92]. Rızâ Tevfîk a repris alors certains des vieux thèmes qu'il avait abordés autrefois, sans doute sur la sollicitation de ses éditeurs. Les ouvrages qu'il a publiés sont les suivants ; *Tevfik Fikret, hayatı, san'atı, şahsiyeti* (La vie, l'art et la personnalité de Tevfîk Fikret, 63 p.), sans date de publication ; *Ömer Hayyam ve rubaileri* (Les roubaiyat de Omar Khayyam, 283 p.), en 1945. Il a également fait paraître, en 1949, une réédition, considérablement enrichie, de son *Serâb-i ömrüm*[93] et une série d'articles dans *Yeni Sabah*, parmi lesquels une autobiographie ("Rızâ Tevfîk anlatıyor") et des études littéraires sur des auteurs classiques ottomans; Şeyh Gâlip, Nef'î, Fuzûlî, İbrâhîm Şinâsî, etc.[94] Ce sont là les ac-

88) *O.M.*, X, 1930, p. 366 n. 3. Ailleurs, il est indiqué que Rızâ Tevfîk aurait occupé les fonctions de ministre de l'instruction dans ce gouvernement secret en exil et aurait été compté parmi les principaux organisateurs de l'association secrète (*id.*, V, 1925, p. 348). Mais est-il assuré que le philosophe a réellement participé aux manigances anti-républicaines de cette société secrète politique ? Nous n'avons pas trouvé d'autres documents corroborant les affirmations de la revue *Oriente moderno* et l'on peut songer qu'il y a eu confusion sur le nom.

89) Cf. "Lettre de Amman du 5 septembre 1924 à Rızâ Turgut Bey", publié par Nurşen Mazıcı, *Belgelerle Atatürk döneminde muhalefet (1919-1926), op. cit.*, p. 206.

90) "Madaniyyat va mafhûm-e sahîh-e ân", *Irânshahr*, année 4, 1, 22 mars 1926, pp. 34-39 ; 2, 22 avril 1926, pp. 106-112 ; 3, 23 mai 1926, pp. 159-164 ; 4, 23 juin 1926, pp. 219-225.

91) R. G. Arkın, *Rızâ Tevfik hayatı ve şiirleri, op. cit.*, pp. 10-11.

92) H. Z. Ülken, "Rızâ Tevfîk", dans H. Yücebaş, *Rızâ Tevfik..., op. cit.*, p. 46.

93) Kenan Matbaası, Istanbul, 357 p.

94) A. Uçman en a publié quelques uns dans T.H.E., p. 326-368.

tivités des six années qu'il devait passer à Istanbul avant sa mort qui survint en décembre 1949.

La disparition du philosophe Rızâ Tevfîk a été, pour le poète Yahya Kemal, le signe de la fin d'une époque. Pour lui, l'un des derniers représentants de la mystique et de la culture turque, dans lequel il voyait un *melâmî*, venait de s'éteindre.

La *Melâmetiyye* s'est éteinte aux quatre coins de l'Orient.
Mais dans les dernières réunions [de derviches] du siècle,
Nous avons écouté les *nefes* [chantés sur le] *sâz* de Rızâ [95].

(Y. Kemal)

95) Cité par Meserret Diriöz, dans "Samih Rifat üzerinde Hacı Bektaş-i Velî tesiri", art. cit., p. 53.

# II

# LA RÉFLEXION SUR L'AGNOSTICISME : AUTOUR DES *FUSUS AL-HIKAM* DE MUHYID-DIN ARABI ET DES *PREMIERS PRINCIPES* DE HERBERT SPENCER

**La philosophie occidentale en Turquie — Le spencérisme soufi ; les fondements philosophiques d'un amalgame — La question de l'incroyance**

"Ni toi, ni moi, ne connaissons les secrets de l'éternité"*

## La philosophie occidentale en Turquie

Avant que la pensée philosophique occidentale ne soit introduite et propagée dans l'Empire ottoman par le biais des écoles modernes, des livres et des revues, c'était les écoles religieuses (*medrese*) qui représentaient le savoir officiel. A côté, et d'une importance non moindre, comme on l'a montré dans les premiers chapitres de cet ouvrage, se trouvaient les couvents de derviches qui, sans que l'on puisse les comparer aux *medrese* — ils n'étaient pas des centres d'enseignement — n'en avaient pas moins transmis un enseignement des siècles durant. *Medrese* et *tekke* avaient en commun de délivrer un savoir qui était lié de près ou de loin à l'islam, et nombre de professeurs aux écoles religieuses étaient aussi des *şeyh* de couvents. L'étude des bibliothèques de plusieurs de ces couvents nous a montré que le Coran et ses commentaires (*tefsîr*), ainsi que les ouvrages de théologie islamique n'étaient pas rejetés par les derviches, même s'ils n'ont pas constitué leurs lectures principales. De la même manière, les *medrese* ne se sont pas détournées de la lecture et de l'enseignement des grands classiques du soufisme. Dans ces deux institutions, on se trouvait toujours dans un milieu intellectuel profondément lié à la civilisation islamique. Avec la création des premières écoles laïques, l'introduction des ouvrages de littérature et de philosophie occidentaux et la formation d'étudiants ottomans en Europe, et en particulier à partir de l'époque des *Tanzîmât*, un nouveau savoir

* *asrâr-e azal-râ na tu dâni ve na man* : Omar Khayyam cité par Rızâ Tevfîk dans Ö.H., p. 74.

allait faire son apparition, une nouvelle logique, une autre éthique. Les penseurs ottomans, parmi lesquels les *ulemâ* et les derviches, allaient être confrontés à un système de pensée inconnu. On a vu dans le détail, dans les premiers chapitres de cet ouvrage, en quoi a consisté le savoir délivré par les couvents de derviches et quels étaient les fondements de l'idéologie soufie. Avant d'aller plus loin, il importe de regarder brièvement quel type d'enseignement les *medrese* ont délivré au cours des siècles et en quoi il différait de celui des premières écoles laïques turques qui ont été instituées dès le *Tanzîmât*. Plus précisément, cela devrait nous renseigner sur la culture et le type de philosophie auxquels les diplômés de ces écoles religieuses et laïques pouvaient avoir accès. Dans le cas de Rızâ Tevfik, on n'en pourra que mieux déterminer l'origine de quelques-unes des influences qui se sont exercées sur lui, qu'elles proviennent de la *medrese* — indirectement, à travers son père qui était diplômé de celles de Fâtih et de Çarşamba à Istanbul —, ou des établissements laïques qu'il a fréquentés, lycée de Galatasaray, école *rüşdiyye*, école *mülkiyye* école de médecine.

Dans les *medrese* ottomanes, les disciplines enseignées étaient classées en "sciences techniques" (*ulûm-i âliyye*) et en "sciences nobles" (*ulûm-i 'âliyye*). Dans les premières étaient comprises la théologie, la logique, la rhétorique, la lexicologie, la grammaire, la géométrie, l'arithmétique, l'astronomie, la philosophie et jusqu'à l'histoire et la géographie. Dans les secondes se trouvaient la science du Coran et des Hadith ainsi que le droit islamique[1]. Les principaux manuels qui étaient utilisés en philosophie (*ilm-i hikmet*) et en logique (*mantık*) étaient les œuvres de savants illustres, comme Şerefüddîn Davûd-i Kayserî (m. 1350) et Şemsüddîn Mollâ Fenârî (m. 1431), tous deux commentateurs de ibn Arabî, et auxquels on attribue la propagation de la doctrine de l'unicité de l'être (*vahdet-i vücûd*) dans l'Empire, comme Hocâ-zâde Muslihüddîn Mustafa (m. 1488) qui s'était penché longuement sur les disputes philosophiques qui avaient opposé al-Ghazâlî, ibn Sînâ et ibn Rushd, ou bien comme le célèbre Kinalî-zâde Alî (m. entre 1563 et 1565), l'auteur du *Ahlak-i alâî*[2]. L'enseignement de la philosophie dans les écoles religieuses n'en a pas moins attiré les soupçons de plusieurs docteurs de la religion, dont des *şeyhülislâm*, qui ont banni l'enseignement de la philosophie vers la fin du XVI[e] siècle, et donné une plus grande place au droit islamique. Ce fut, de l'avis de Kâtib Çelebî, l'un des plus grands savants ottomans du XVII[e] siècle, une source de déclin dans l'histoire des *medrese*[3]. Il n'en reste pas moins que certains des ouvrages

1) Cf. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı devletinin ilmiye teşkilâtı* (Les institutions scientifiques de l'Etat ottoman), T.T.K., Ankara, 1984, p. 20. Sur les *medrese* turques, voir aussi Osman Ergin, *Türk maarif tarihi, op. cit.*, 1-2, pp. 97-136 et Hüseyin Hatemî, "19. yüzyılda medreseler", dans *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, İletişim Y., Istanbul, 1985, 16, pp. 501-510.

2) İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı devletinin ilmiye teşkilâtı, op. cit.*, pp. 227-239.

3) Sur sa vie et sa pensée, voir *Kâtip Çelebi. Hayatı ve eserleri hakkında incelemeler* (Kâtip Çelebi. Etudes sur sa vie et sur ses œuvres), T.T.K. Y., Ankara, 1985.

proscrits ont acquis un certain succès hors de la *medrese*, et ont même été cités, plusieurs siècles plus tard, par des penseurs occidentalisés, comme Rızâ Tevfik. Ce dernier n'a pas manqué de faire référence dans ses livres, par exemple, au commentaire fait par Jurjânî (m. 1413) des *Mawâqif* de Ijî[4], ainsi qu'au *Maqâsid* de Sa'd al-dîn al-Taftâzânî (m. 1302)[5], les deux principaux traités de théologie islamique du sunnisme utilisés dans les *medrese* du monde musulman. Au sujet du commentaire des *Mawâqif*, il a avoué : "j'ai lu cinq fois ce livre important qui est, en vérité, le meilleur traité de philosophie du monde islamique et c'est dans cet ouvrage que j'ai puisé peut-être quatre vingt dix pour cent des termes techniques que je recherchais pour mon "Dictionnaire de philosophie"[6].

A partir de la fin du XVIe siècle environ, et jusqu'au rétablissement de la constitution, en 1908, date à partir de laquelle elles subirent un certain nombre de réformes, les *medrese* semblent n'avoir été que les conservatoires figés de la science islamique où la traduction et le commentaire l'emportaient sur l'innovation et la créativité. Parlant de l'enseignement de la philosophie dans les *medrese*, Alî Suavî (1838-1878), auteur de la première histoire de la philosophie rédigée sur le modèle des ouvrages européens, a déclaré que la problématique des livres qu'il a pu lire dans ces écoles, lesquels avaient été écrits cinq ou six siècles auparavant, était totalement dépassée ; la philosophie ayant beaucoup progressé depuis l'époque de leur rédaction[7]. Hilmi Ziya Ülken établit le même constat, insistant sur le fait que le savoir ottoman, replié sur lui-même, était resté fermé à toutes les influences étrangères et que, peu avant l'époque des *Tanzîmât*, les noms de disciplines telles que l'économie, le droit moderne, les statistiques, l'ethnographie, la science sociale et la psychologie expérimentale, lui étaient tout à fait inconnus. Il ajoute que même la philosophie islamique, celle qui était héritière des Fârâbî et des ibn Sinâ, n'avait accusé aucun développement original : "la pensée philosophique, en règle générale, en est restée à la dispute entre al-Ghazâlî et ibn Rushd qui datait déjà du moyen-âge. Aucun dénouement positif n'a été apporté à cette dispute. La pensée philosophique s'est refermée sur elle-même, prisonnière de deux doctrines extrémistes, sans avoir pu développer la moindre synthèse entre la religiosité exagérée de al-Ghazâlî et le demi aristotélisme de ibn Rushd"[8]. Un philosophe turc contemporain a écrit un peu sévèrement "qu'il n'y avait pas de

4) C'est ce livre surtout, dont une grande part était consacré à la philosophie, qui s'était attiré les foudres des censeurs ; cf. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı devletinin ilmiye teşkilâtı*, *op. cit.*, p. 249. Rızâ Tevfik y fait référence dans F.D., pp. 417, 422, 428, etc.

5) F.D., p. 429.

6) Kandemir, *Kendi ağzından Rızâ Tevfik...*, *op. cit.*, p. 25. Sur ces deux ouvrages, voir Louis Gardet et G.-C. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, Vrin, Paris, 1970, pp. 165-169.

7) Osman Ergin, *Türk maarif tarihi*, *op. cit.*, 1-2, p. 103.

8) Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de çağdaş düşünce tarihi*, *op. cit.*, p. 48.

réflexion philosophique chez les Ottomans"[9]. La pénétration graduelle de la pensée philosophique occidentale dans l'Empire s'est faite surtout à l'époque des *Tanzîmât*. Ce sont d'abord les penseurs des Lumières, Montesquieu, Rousseau et Voltaire, qui ont gagné l'admiration des intellectuels turcs. Ces derniers, dont la connaissance de la langue française rendait plus facile la lecture des auteurs français, s'étaient ainsi tenus à l'écart de l'idéalisme allemand. Toutefois, il n'y avait pas en Turquie de philosophie et de philosophe *stricto sensu*, et c'est dans le milieu des hommes de lettres, dans un premier temps, que la pensée philosophique occidentale s'est épanouie. Il faudra attendre la fin du XIX[e] siècle pour rencontrer des Ottomans se déclarer philosophes et pour trouver des penseurs prêts à s'adonner exclusivement à l'étude de cette discipline, encore que ce dernier choix ait été assez rare. Rızâ Tevfik lui-même, par exemple, qui s'était appelé, non sans fierté, "filozof", se partageait entre la littérature, la poésie et la philosophie. La tradition intellectuelle orientale l'exigeait, elle qui avait toujours su associer ces disciplines, la philosophie s'exprimant sous forme poétique, la poésie adoptant des thèmes philosophiques... L'histoire des débuts de la philosophie occidentale en Turquie s'identifie en sorte à l'histoire de la littérature moderne de ce pays. Les grands hommes de lettres du XIX[e] siècle, comme İbrâhîm Şinâsî, Abdülhamîd Ziyâ Paşa, Nâmık Kemâl, etc. étaient à leur façon des philosophes. La littérature était pour eux un moyen de "régénérer et réédifier la structure morale de la société"[10]. Ils furent les premiers traducteurs des philosophes des Lumières. C'est plus tard, vers la fin du XIX[e] et dans les premières années du XX[e] siècle, que l'intérêt naîtra pour des auteurs auxquels on réserve plus volontiers le nom de philosophes, tels Descartes, dont le *Dicours de la méthode* a été traduit en 1895, ou Kant et Nietzsche[11].

Pour des raisons d'ordre politique, les intellectuels turcs se sont montrés beaucoup plus réceptifs au courant positiviste dont le maître à penser, Auguste Comte, avait considérablement servi la réflexion du mouvement jeune-turc à travers son chef de file, Ahmed Rızâ[12]. Avec la révolution de

9) Arslan Kaynardağ dans "Felsefe forumu. Türkiye'de felsefe ve felsefe eğitimi" (Forum de la philosophie. La philosophie et l'enseignement de la philosophie en Turquie). *Felsefe dergisi*, 15, haziran 1986, p. 83.

10) Kenan Akyüz, "La littérature moderne de Turquie", art. cit., p. 479. Sur ces premiers intellectuels ottomans, voir surtout Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought, op. cit.*.

11) Sur la philosophie occidentale en Turquie à la fin de l'Empire ottoman et au début de la République, voir Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de çağdaş düşünce tarihi, op. cit.*, pp. 572-817; Enis Batur, "Türkiye'de felsefenin dünü ve bugünü", art. cit. ; Macit Gökberk, "Türkiye'de felsefe dilinin gelişmesi" (Le développement de la langue philosophique en Turquie), dans *Dil yazıları*, T.T.K. Y., Ankara, 1988, pp. 263-282 : Arslan Kaynardağ dans "Felsefe forumu. Türkiye'de felsefe ve felsefe eğitimi", art. cit.

12) Cf. Cengiz Aktar, "Auguste Comte au secours de l'Empire ottoman", *Revue des études du Sud-est européen*, XXIII, 1, 1985, pp. 1-27 : Murtaza Korlaelçi, *Positivizmin Türkiye'de girişi, op. cit.*.

1908, l'intérêt pour la philosophie occidentale a pris un large essor, et les traités philosophiques, les histoires de la philosophie, ainsi que les revues spécialisées consacrées à cette discipline ont fait leur apparition. On a déjà abordé brièvement ce point dans les pages concernant l'itinéraire philosophique de Rızâ Tevfîk, dans le chapitre précédent. Ajoutons que l'un des principaux architectes de cet engouement pour la philosophie occidentale était Bahâ Tevfîk, un adepte du matérialisme et du darwinisme, qui est à l'origine de la publication du premier périodique de philosophie, le *Felsefe mecmuâ'sı*, en 1914[13]. L'attirance vers le matérialisme et l'évolutionnisme s'ajoutait au positivisme. Bien entendu, les critiques émanant des milieux religieux étaient vives, toutefois, l'opposition ne venait pas uniquement des docteurs de la loi, mais également d'intellectuels d'une espèce nouvelle, liés à l'islam, mais instruits également sur les philosophies occidentales et dont l'objectif était de lutter contre toute exagération et toute imitation inconsidérée de l'Occident. Parmi eux on doit retenir les noms de Şehbenderzâde Ahmed Hilmî, du *şeyhülislâm* Mûsâ Kâzım, de Baban-zâde Ahmed Na'îm, de Mehmed Akıf Ersoy, de Mehmed Alî Aynî, de İsmâ'îl Fennî, etc.[14] Dans le premier numéro de sa "Revue de philosophie", Bahâ Tevfîk s'inscrivait dans la tradition philosophique la plus dure, rompant tant avec l'islam qu'avec toutes les formes de culture orientale, rebelle à toutes les tentatives de réconciliation entre les deux traditions philosophiques. En ce sens, il prenait une direction diamétralement opposée à celle qu'allait suivre Rızâ Tevfîk.

> Il n'y a pas de langue philosophique chez nous. J'œuvre pour en créer une. Je veux mettre un terme aux zigzags accomplis entre Orient et Occident, je veux montrer que les sources orientales ne peuvent plus rien apporter de nouveau. La supériorité du mode de vie occidental n'a d'égal que la supériorité de sa réflexion philosophique (...) Dans quel état se trouve la philosophie chez nous ? Avant de se poser cette question, il faut d'abord déterminer ce qu'est cette discipline. On nomme philosophie le domaine que ne peuvent appréhender la science et la technique. Dans ces conditions, la science et la technique d'aujourd'hui sont la philosophie d'hier et la philosophie d'aujourd'hui est la science et la technique de demain. Je demande à ceux qui savent l'arabe de nous montrer ce que l'on peut tirer des sources orientales. Puisqu'on ne peut rien en tirer, cela signifie, soit qu'il n'y a rien dans ces sources, soit que nos savants arabisants sont des pa-

13) Cf. Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de çağdaş düşünce tarihi, op. cit.*, pp. 365-387 ; Mehmet Akgün, *Materyalizmin Türkiye'de girişi ve ilk etkileri* (L'introduction du positivisme en Turquie et ses premières influences). Kültür ve Turizm Bakanlığı Y., Ankara, 1988, pp. 235-280 ; Mehmet Ö. Alkan, "Türk düşünce tarihinde önemli bir isim Baha Tevfik" (Un nom important dans l'histoire de la pensée turque Baha Tevfik). *T.T.*, 52, nisan 1988, pp. 41-49 ; du même, "Türkiye'de ilk felsefe dergisi: *Felsefe mecmuası*" (La première revue de philosophie en Turquie: *Felsefe mecmuası*). *T.T.*, 66, haziran 1989, pp. 49-56.

14) Sur ces personnages, voir Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de çağdaş düşünce tarihi, op. cit.*, pp. 443-493 et l'anthologie de İsmail Kara, *Türkiye'de islamcılık düşüncesi* (La pensée de l'islamisme en Turquie). Risale Y., Istanbul, 1987, I (1986), II (1987).

resseux. Il y a, chez nous, deux sources pour la réflexion philosophique. Les premières sont les sources arabes, et l'une des deux voies grâce auxquelles celles-ci nous ont été transmises est la *tarîkat*. Sa méthode est l'"état" (*hâl*), ce qui, chez nous, est le "discours" (*ka'al*)...[15].

**Le spencérisme soufi. Les fondements philosophiques d'un amalgame**

En métaphysique, et dans l'une de ses principales branches, la cosmologie, Rızâ Tevfik a été l'élève du mystique arabe Muhyiddîn ibn Arabî et du philosophe anglais Herbert Spencer (1820-1903). Ces deux personnages ne nous sont pas inconnus, surtout le premier qui a inspiré des générations de mystiques et de philosophes, et cela jusqu'à nos jours même. Son œuvre, principalement les *Fusûs al-hikam* et les *Futuhât al-makkiyya*, à laquelle il faut ajouter d'innombrables commentaires, parfois démesurés, rédigés par des disciples, se présente en Turquie sous l'aspect d'une impressionnante somme philosophico-religieuse. Mais — comme on le verra plus loin dans le détail — Rızâ Tevfik a été essentiellement marqué par la dimension proprement philosophique de cette doctrine[16], et n'a abordé que rarement la dimension purement religieuse de l'œuvre du Shaykh al-Akbar.

Le deuxième penseur qui a profondément influencé ce philosophe turc est Herbert Spencer, un des plus illustres représentants de l'école philosophique anglaise et le précurseur de l'évolutionnisme. Ce dernier était tout particulièrement goûté chez les intellectuels de la période jeune-turque et appartenait à cette nouvelle génération de philosophes européens, tels Auguste Comte, Henri Bergson, etc., dans lesquels beaucoup d'orientaux, en général, et les Turcs en particulier, voyaient les "architectes" de la réussite socio-économique occidentale[17]. C'est le Spencer des *Premiers Principes*, surtout, qui a marqué Rızâ Tevfik, qui lui a suggéré une relecture de l'œuvre akbarienne et inspiré cette intuition du rapprochement Orient/Occident qui est constamment sous-jacente à son exposition de la philosophie et de la mystique islamique[18].

15) Cité par Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de çağdaş düşünce tarihi, op. cit.*, p. 366.

16) Cet aspect de l'œuvre du Shaykh al-Akbar est principalement développé dans les ouvrages suivants de Toshihiko Izutsu : *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts of Sufism and Taoism*, Tokyo, 1966 et *Unicité de l'existence et création perpétuelle en mystique islamique*, Paris, 1980.

17) Sur ce point, voir Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de çağdaş düşünce tarihi, passim* : Murtaza Korlaelçi, *Positivizmin Türkiye'ye girişi*, pp. 165-170 : Hayri Bolay, *Türkiye'de ruhcu ve maddeci görüşün mücadelesi*, (L'opposition spiritualisme- / matérialisme en Turquie), Akçağ, Ankara, 1988, pp. 97-101 et 342-345.

18) Parmi les auteurs turcs qui se sont livrés à une étude comparative des philosophies occidentale et islamique, il faut noter aussi İsmâ'îl Hakkı İzmirli (1868-1946), qui a écrit un *İslâm mütefekkirleri ile garp mütefekkirleri arasında mükayese* (Comparaison entre les penseurs musulmans et les penseurs occidentaux), 1947, œuvre posthume, publiée dans une version en turc simplifié par Süleyman Hayri Bolay, Ankara, 1973.

Ce que Rızâ Tevfîk a retenu avant tout des *Fusûs al-hikam* de ibn Arabî et des *Premiers Principes* de Herbert Spencer, c'est la doctrine de l'"agnosticisme"[19] qui se résume dans l'impossibilité de connaître l'Absolu ou Dieu, doctrine dont l'apparente simplicité ne laissait guère soupçonner la complexité des développements d'ordre cosmologique dont elle allait être l'inspiratrice[20]. Le philosophe turc a consacré deux rubriques de son "Dictionnaire de philosophie" (*Mufassal-i kâmûs-i felsefe*), à la question de l'agnosticisme et au concept d'Absolu qui lui est directement lié. C'est à cet endroit qu'il a posé les bases du rapprochement philosophique entre le système de Muhyiddîn ibn Arabî et celui de Herbert Spencer. L'idée de ce rapprochement ne cessera de le hanter et c'est tout au long de son œuvre qu'il s'y réfèrera, se répétant souvent, lorsqu'il ne complète pas ses premières intuitions par de nouvelles analyses. Il importe par ailleurs de s'intéresser également à la dimension que le philosophe a donnée à ce rapprochement philosophique, dans ses autres ouvrages et articles. Il a écrit dans son "Dictionnaire de philosophie" :

> Herbert Spencer qui s'accorde immédiatement et totalement avec [le philosophe] Hamilton sur ces questions [c'est-à-dire celles concernant l'Absolu], admet aussi l'existence d'un être absolu (*vücûd-i mutlak*), et considère — bien qu'affirmant la relativité de la connaissance humaine — que cet Absolu est la "Cause Première" (*illet-i evvel*). Venons-en à sa définition. Spencer dit : "la Cause Première doit être parfaite, totale et achevée sous tous les angles. Toutes les facultés et les dispositions [existantes] doivent être comprises dans son essence propre. Ainsi, on doit admettre qu'elle est supérieure et au-delà de toutes les qualités". Bref, selon l'expression connue, elle doit être absolue. La définition qu'en donnent nos philosophes soufis est identique à celle-ci. Abdullâh Bosnevî qui a commenté les *Fusûs [al-hikam]* de Muhyiddîn ibn Arabî écrit dans le premier volume de son livre : "l'Absolu (*Hakk*), en ce qui concerne son caractère propre (*itlâk-i zâtî*), son identité cachée (*gayb-i hü-*

19) Rızâ Tevfîk, comme la plupart des lecteurs de Spencer, avait été attiré par sa théorie de l'Inconnaissable. Le philosophe anglais s'est plaint néanmoins du sort que le destin avait réservé à ses *Premiers Principes* en laissant dans l'oubli ce qui en constituait l'essentiel ; la théorie de l'évolution. Il a écrit : "On ne fit attention dans presque tous les cas, qu'au point de vue agnostique que j'avais exposé en guise de préliminaire. La théorie générale élaborée dans le corps du livre fut négligée, ou seulement vaguement indiquée. Et pendant les vingt cinq ans qui se sont écoulés depuis, je n'ai vu nulle part même une brève exposition de cette théorie générale ; cf. Herbert Spencer, *Une autobiographie*, traduit et adapté par Henry de Varigny, Paris, F. Alcan, p. 300.

20) Rızâ Tevfîk s'est intéressé, par ailleurs, à la philosophie politique de Herbert Spencer dans le périodique *Ulûm-i iktisâdiyye ve ictimâ'iyye mecmû'ası* (Revue des sciences économiques et sociales) ; "Hükûmet ve hürriyyet hakkında Spencer'in felsefesi" (La philosophie de Spencer sur le gouvernement et la liberté), 6, 1 hazîrân 1325/1907, pp. 354-368 ; 8 ; 9. Sur l'analyse de la politique spencérienne chez Rızâ Tevfîk, on peut consulter Murtaza Korlaelçi, *Positivizmin Türkiye'ye girişi, op. cit.*, pp. 291-313. Lire également les confessions socio-politiques que le philosophe a faites au journaliste Kandemir venu l'interviewer à Djounié, au Liban, dans les années quarante, alors qu'il était en exil ; cf. *Kendi ağzından Rızâ Tevfik... op. cit.*, pp. 111-112.

> *viyet*), et son indétermination (*lâ-ta'ayyün*), dans son unité pure et véritable, est pur de tout caractère et de tout attribut, nom, forme et jugement. On ne peut en rendre compte à l'aide de quelque qualificatif que ce soit[21].

Tout intellectuel turc versé dans le soufisme et informé des dernières réflexions philosophiques en Occident ne pouvait pas ne pas noter l'extraordinaire ressemblance entre certaines des données fondamentales du système de Herbert Spencer et la théosophie de Muhyiddîn ibn Arabî et de nombreux autres poètes mystiques turcs[22]. Si plusieurs intellectuels, dans l'Empire ottoman, n'ont pas été sans ignorer cette ressemblance, peu ont tenté cependant de s'interroger sur l'intérêt philosophique — et même socio-politique — que l'on pouvait en retirer. Rızâ Tevfik a été un des rares qui, pour n'avoir pas été un "occidentaliste" borné, ni un panislamiste aveugle, comme l'avaient été d'autres grands intellectuels de son temps, avait su faire la part des choses. On ne peut le décrire ni comme un philosophe totalement inféodé au système des empiristes anglais, ni comme un pur derviche, quoique inclinant vers une forme nouvelle et originale du soufisme que les nécessités de l'époque et les particularités de sa sensibilité imposaient.

L'avantage que le philosophe a pu retirer d'une étude comparative des systèmes de Herbert Spencer et de Muhyiddîn ibn Arabî résidait dans la possibilité de mettre en parallèle les idées d'un penseur occidental — idées, nous insisterons sur ce point, dont l'actualité et le crédit "scientifique", pour l'époque, étaient une promesse de progrès dans l'œuvre civilisatrice — avec une philosophie mystique élaborée par une culture que le philosophe turc ne considérait ni rétrograde, ni inférieure, mais d'égale valeur, par rapport à l'Occident. La doctrine "agnostique" que Rızâ Tevfik a retrouvée chez les deux penseurs apparaissait, selon son expression, comme l'un des fondements de la mystique turque[23]. Ainsi que l'a souligné un historien de la philosophie, Alfred Weber, en 1925, "les épigones du Spencérisme ont charmé nombre de philosophes et savants européens de ce début du vingtième siècle, parmi lesquels Claude Bernard, Dubois, Raymond, Helmholz, Taine, Renan, etc." Cette *Weltanschauung* que Rızâ Tevfik se découvre en commun, non pas avec le seul Spencer, mais aussi avec plusieurs autres philosophes ou psychologues européens, c'est ce que Alfred Weber appelait fort justement "le positivisme des savants" :

21) K.F., p. 44.

22) Mehmed Alî Aynî, par exemple, a été violemment critiqué pour certains des rapprochements soufisme / science moderne qu'il a exposés dans son étude sur ibn Arabî ; *La quintessence de la philosophie de Ibn-i Arabî*, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1926, (traduit par Ahmed Réchid). Le titre de l'original, en turc, est *Şeyh-i Ekber niçin severim, op. cit.*, ; sur les critiques, voir Ali Kemali Aksüt, *Profesör Mehmet Ali Aynî hayatı ve eserleri, op. cit.*, pp. 315-317.

23) *Anlaşılıyor ki — bugünki tâbir-i felsefiyye göre — tasavvufta "agnostisism" esâstır* ; T.H.E., p. 120.

> Leur philosophie, qu'on peut appeler le "positivisme des savants", est réaliste, en tant qu'elle se fonde uniquement sur la réalité des faits, sur l'observation et sur l'expérience ; idéaliste, en tant qu'elle reconnaît que la réalité accessible à la connaissance humaine n'est en dernière analyse que phénoménale, que les faits ne sont après tout que nos idées, considérées comme les signes ou symboles d'une réalité inconnaissable en elle-même (agnosticisme)[24].

Rızâ Tevfîk n'avait qu'un simple pas à accomplir pour passer du cosmologique au psychologique et attirer l'attention sur l'attitude mentale qui devait être la conséquence de l'agnosticisme ; "le monde est notre représentation et nous ne le connaîtrons mieux qu'en nous connaissant nous-mêmes". Cette attitude mentale s'apparente par de nombreux côtés à ce que les poètes populaires turcs avaient chanté durant des siècles — "Connais-toi toi-même" / *bil seni bil sen seni* ; Hâcı Bayrâm Velî —, attitude que nous qualifierons de "subjective" pour reprendre les propres termes de Rızâ Tevfîk. Prisée par plusieurs philosophes et psychologues européens, cette démarche critique n'en était donc pas moins ignorée des Orientaux. Voilà, en substance, ce que le penseur turc voulait faire remarquer. La version orientale était la recherche de Dieu et du Vrai en soi, le fameux *man arafa nafsa-ha arafa rabba-ha* (celui qui se connaît lui-même connaît son seigneur) des mystiques arabes. Mais il est clair que ce principe du soufisme et le subjectivisme empirique de la philosophie européenne n'avaient qu'une ressemblance toute superficielle. Pour les premiers, il fallait rechercher en soi l'Absolu à partir duquel tout émanait, le monde environnant n'étant que production fictive du seul Absolu dont notre esprit était l'émanation la plus proche... Pour les seconds, le monde qui nous entourait était "notre" représentation, et notre esprit jouait, en quelque sorte, le rôle d'un prisme déformant à travers lequel les choses extérieures se modifiaient ; celui qui regardait en lui-même détenait ainsi la clef de son rapport aux choses et en comprenait le monde d'autant mieux. Pour les premiers, les réalités extérieures n'existaient pas ; elles n'étaient que le reflet d'une unique réalité immatérielle. Pour les seconds, les réalités extérieures étaient bien "réelles", mais pour les connaître il fallait les appréhender dans le rapport qu'elles entretenaient avec notre esprit. Il s'agit là, on le voit, d'une variation sur un thème lockien qui avait fourni un des adages du "réalisme" ; le *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu* (rien n'est dans l'intellect qui n'ait d'abord été dans les sens). Hamilton et Spencer ont ajouté à cet "empirisme" la "théorie de l'Inconnaissable" qui a apporté quelque chose d'irrationnel à ce système au point d'en faire une "mystique". Chez Rızâ Tevfîk, ce "subjectivisme", très vite qualifié de "bektachi", a constitué, après avoir été "repensé" — il fallait en effet rendre Muhyiddîn ibn Arabî plus "réaliste" en lui faisant accepter que les choses extérieures pouvaient avoir une réalité indépendante — l'un des principaux théorèmes de la psycholo-

24) Alfred Weber, *Histoire de la philosophie européenne*, Paris, 1925, p. 425.

gie du soufisme "éclairé". Il était nécessaire de trouver un moyen terme entre la vision trop idéaliste des mystiques et le subjectivisme athée des penseurs anglais.

Dans le "positivisme des savants", l'univers se présentait donc sous l'aspect d'un ensemble de signes et de symboles qui enseignaient au philosophe les caractéristiques de sa relation à l'Inconnaissable. Cette définition correspond tout à fait, chez notre penseur turc, à celle de l'émanation chez les soufis (*tecelli*). Ce serait à travers ces émanations que le mystique pourrait saisir la présence au monde de cette même réalité inconnaissable.

Rızâ Tevfik a consacré deux articles de son *Kâmûs-i felsefe* à la théorie agnostique et à l'analyse du concept d'Absolu[25]. Il a procédé à l'énumération des philosophes de l'antiquité et des époques classiques qui se sont faits les défenseurs de cette première doctrine et a dressé un tableau de l'évolution de celle-ci, sans oublier de mentionner la haute considération dans laquelle on la tenait, à son époque, en Europe. La conclusion de l'article de Rızâ Tevfik consacré à l'Absolu a été citée ci-dessus et justifiait, pour le philosophe turc, la comparaison entre Herbert Spencer et Muhyiddîn ibn Arabî. On montrera plus loin qu'une "dispute" beaucoup plus complexe et subtile se dissimulait derrière le discours de Rızâ Tevfik, en relation avec la dimension cosmologique de cette question ; c'était le problème de la croyance des hommes de son temps et, plus particulièrement, celle des intellectuels occidentalisés.

Depuis des siècles, la poésie mystique turque était restée sous l'influence de la théosophie de Muhyiddîn ibn Arabî. Rares sont les poètes mystiques, depuis Yunus Emre (XI$^e$ siècle) jusqu'au bektachi Hilmî Dede (XIX-XX$^e$ siècle), qui n'ont pas chanté la doctrine de l'unicité de l'être (*vahdet-i vücûd*) ou celle de l'"homme parfait" (*insân-i kâmil*)[26]. Toutefois, il n'est pas possible, ou très rarement, de trouver chez les bardes turcs (*aşık*), et même chez la plupart des poètes mystiques de la littérature classique, des développements philosophiques profonds, comme on peut les lire chez l'auteur des *Fusûs* et chez ses nombreux commentateurs. Les poètes turcs se sont généralement contentés de donner une forme littéraire aux théories de Muhyiddîn ibn Arabî, sans les modifier outre mesure, ou bien peu. Tout leur art a consisté dans l'exposition poétique de la pensée akbarienne, tout en permettant la vulgarisation de plusieurs de ses aspects, ainsi que nous l'avons montré en ce qui concerne les chants mystiques, les *ilâhî*. Chez les soufis turcs, le langage de la poésie suppléait au langage philosophique

25) K.F., pp. 40-46, 139-148.

26) Cf. l'ouvrage de Abdülbaki Gölpınarlı, *Alevi Bektâşî nefesleri*, *op. cit.* ( pp. 63-82), qui est un répertoire de poésies, établi en fonction des thèmes que l'on rencontre fréquemment chez les poètes mystiques turcs bektachis et alévis, accompagné d'analyses et de commentaires. Voir aussi du même auteur, *Mevlana Celaleddin*, pp. 153-167.

et a suggéré, par l'image, ce qu'il n'était pas possible de transmettre par une démonstration. Or, Rızâ Tevfîk était à la fois poète et philosophe, et c'est pour cette raison qu'il n'a pas hésité à exposer dans le détail, ni à commenter, la théorie de la *vahdet-i vücûd* dans ses ouvrages de philosophie[27], et à en tracer un portrait poétique dans plusieurs de ses poésies bektachies[28]. Ce qui est propre cependant à ce philosophe qui est l'élève de Spencer, non sans rester l'un des derniers *aşık* de l'époque ottomane, c'est le projet de "fonder scientifiquement, logiquement", comme il l'écrit, l'agnosticisme de la mystique akbarienne.

On peut noter, au sujet des textes que ce penseur a publiés sur le soufisme, qu'ils sont un long commentaire des "concepts philosophiques clefs du soufisme", formule de l'orientaliste japonais Toshihiko Izutsu. A son analyse s'ajoute une interprétation originale de la philosophie bektachie, laquelle était, pour lui, — il est très clair sur ce point —, la seule doctrine mystique à présenter des caractéristiques "typiquement turques". Mais le soufisme, chez Rızâ Tevfîk, s'identifie presque entièrement à l'akbarisme, c'est-à-dire au système mystique qui s'est construit, au fil des siècles, sur la base des écrits de Muhyiddin ibn Arabî et de ses commentateurs. A travers ses nombreuses analyses de la théorie de l'unicité de l'être, il n'a jamais manqué de refaire un tableau de l'Absolu qui se trouvait au cœur de la réflexion de ce mystique arabe. C'est cette vision de l'Absolu, analysée, pensait-il, d'une manière presque similaire chez Spencer, qui a commandé la comparaison entre l'Occident et l'Orient et a été, en quelque sorte, la pierre d'angle de sa réflexion. La mécanique de pensée du soufisme "éclairé" trouvera dans l'identité de vue entre un penseur occidental et un spiritualiste oriental l'occasion d'un retour vers les traditions du soufisme classique afin de les "repenser" et de les réactualiser. Le concept fondamental, l'Absolu, qui a été très rapidement identifié au Dieu des religion révélées — sans perdre toute sa dimension philosophique — s'est trouvé au cœur de cette réflexion sur la cosmologie.

Le philosophe Spencer avait été étonné par le succès de sa théorie de l'"Inconnaissable" parce qu'elle n'avait, à son sens, qu'une importance secondaire[29]. C'est le chapitre quatre des *Premiers principes*, intitulé "relativi-

27) K.F., pp. 90-92 et 499 ; F.D., p. 490-491.

28) Cf. S.Ö. 2, pp. 277-280 et annexes I et V. Abdullâh Cevdet estime que Rızâ Tevfîk a exposé toute la philosophie agnostique dans une poésie (42 vers), intitulée "İsfenks" (le sphinx), qui a été publiée dans la revue *Ma'ârif*; cf. "Doktor Rızâ Tevfîk", art. cit., p. 39. Cette poésie a été republiée en 1949 par le philosophe, dans S.Ö. 2, pp. 244-245. Nous pouvons retenir les quelques vers suivants: "Seul mes yeux donnent mille couleurs à mon rêve / Toutes les hypothèses, toutes sont d'inutiles bavardages / Pressentir, puis mourir sans savoir... Quel est cet état ?" Rızâ Tevfîk écrit, au bas de la page, que cette poésie lui valut l'amitié du "maître" Ekrem (Reca'îzâde Mahmûd Ekrem, 1847-1914) qui tint à connaître l'auteur après l'avoir lue.

29) On trouve dans un numéro de la revue *Hikmet* (32, 21 *zîlka'de* 1328/1910, p. 7), dont le rédacteur en chef était Şehbender-zâde Ahmed Hilmî, quelques lignes concernant la philosophie de l'évolution (*felsefe-i tekâmül*), et la pensée de Herbert Spencer.

té de la connaissance", qui présente de nombreuses analogies avec les *Fusûs al-hikam* de Muhyiddîn ibn Arabî. Spencer regardait comme la conséquence d'une "évolution positive" le fait que la théorie de l'agnosticisme ait acquis une telle renommée dans son siècle. Il écrivait :

> A mesure que la civilisation a fait des progrès, la conviction que l'intelligence humaine est incapable d'une connaissance absolue a gagné du terrain[30].

Spencer soulignait encore le rôle central joué par le scepticisme avant de poser les fondements de sa théorie de l'Inconnaissable :

> Tout ce qu'on y a gagné, c'est la négation que nous venons de formuler ; c'est-à-dire le fait que la réalité cachée derrière toutes les apparences est et doit toujours demeurer inconnue [...] Il reste encore à démontrer comment cette croyance peut être établie rationnellement aussi bien qu'empiriquement. Non seulement, comme chez les plus anciens des penseurs nommés ci-dessus, une vague perception de la nature impénétrable des choses en soi se produit dès qu'on découvre la nature trompeuse des impressions des sens ; non seulement, comme on l'a vu dans les chapitres précédents, des épreuves rigoureuses dégagent des alternatives d'inconcevabilité de chacune des conceptions fondamentales que nous pouvons formuler. Mais ce n'est pas tout : la relativité de notre connaissance peut se démontrer par l'analyse...[31]

Telle est la voie intellectuelle suivie par Rızâ Tevfîk, celle qu'il a enseignée à ses élèves des dernières années du lycée pilote ottoman (*Rehber-i ittihâd-i osmânî*)[32], dans les années 1914-1915. Mais cette théorie de l'Inconnaissable n'était pas proprement spencérienne. Le philosophe anglais a avoué très souvent que son grand inspirateur était l'écossais Hamilton (1788-1856) et il n'a pas hésité à citer de longs passages de l'*Essai sur la philosophie de l'inconditionné* de ce dernier[33]. Rızâ Tevfîk en était parfaitement informé et a souligné, comme on l'a vu plus haut, l'intime communion d'idées dans laquelle se trouvaient les deux philosophes. Cependant, il a été critiqué par Mehmed Alî Aynî, pour n'avoir pas suffisamment insisté sur les divergences "importantes" qui existaient entre Hamilton et Spencer[34]. Aynî a noté, qu'à la page 44 de son "Dictionnaire de philosophie", Rızâ Tevfîk affirmait que sur la question de l'Etre absolu, Spencer se

30) Herbert Spencer, *Les Premiers Principes*, 7e éd., (traduit de l'anglais par M.E. Cazelles), Paris, 1894, p. 60.

31) *Id.*, p. 61.

32) Cf. ses *Felsefe Dersleri*, *passim*.

33) Spencer, *Les Premiers Principes*, *op. cit.*, p. 65.

34) Rızâ Tevfîk écrit que le philosophe Hamilton a érigé en système la croyance agnostique (*âdetâ bir meslek yaptı*), et qu'il a présenté sous la forme d'un problème scientifique (*mesele-i ilmiyye*) cette vérité que les mystiques orientaux ont abordée à l'aide du génie de l'inspiration et chantée avec la grâce de la poésie ; F.D., pp. 553, 556.

conformait tout à fait à Hamilton. Aynî juge, au contraire, que Spencer réfute plutôt l'essentiel de la philosophie d'Hamilton[35]. Ce dernier aurait reconnu, en effet, que l'Absolu n'était que pure négation. En fait, le chapitre quatre des *Premiers Principes* était déjà peu clair sur ce point précis et Spencer avait souvent fait remarquer que Hamilton se contredisait souvent, qu'il décrivait l'Absolu, effectivement, comme pure négation, mais qu'il lui reconnaissait aussi, à d'autres endroits, une existence réelle. Mehmed Alî Aynî n'était pas prêt à biaiser avec les philosophes occidentaux qui ne s'expliquaient pas clairement sur la question de l'être métaphysique ou de Dieu[36]. Il était un musulman convaincu, défenseur du mysticisme et des confréries, mais son soufisme n'était, par de nombreux côtés, guère éloigné de l'islam. La définition d'Hamilton avait dû, sans aucun doute, lui paraître comme une insulte à la face de Dieu.

Il est bon de signaler de quelle manière Spencer a soulevé les contradictions d'Hamilton et du philosophe Mansel. Il cite Hamilton dont le style, dans ce passage, n'est pas sans analogies avec le projet et le langage des soufis :

> On me permettra de montrer que Sir W. Hamilton et Monsieur Mansel admettent tous deux d'une manière fort claire, dans d'autres passages, que notre conception de l'Absolu, bien qu'indéfinie, est positive et non négative. Le passage de Sir W. Hamilton, que j'ai déjà cité, où il affirme que "l'Absolu n'est conçu que comme négation de la concevabilité", finit même par la remarque que "dès que nous avons conscience de notre incapacité de concevoir quelque chose au-dessus du relatif, du fini, une révélation merveilleuse nous inspire une croyance à l'existence de quelque chose d'inconditionné qui dépasse la sphère de toute réalité incompréhensible"[37].

35) *İntikâd ve Mülâhazalar. Dinî, felsefî, tasavvûfî, ahlâki ve edebî* (Critiques et Observations religieuses, philosophiques, mystiques, morales et littéraires), Istanbul, 1339/1923, pp. 13 *sq.*

36) Rızâ Tevfîk s'est fait l'écho, au terme de ses "Leçons de philosophie" (pp. 553-555), du conflit qui a opposé le philosophe Hamilton au français Victor Cousin (1792-1867). Les raisons de la dispute étaient les suivantes : "Victor Cousin a soutenu avec force qu'il n'était pas dans le pouvoir de la raison (*akıl*) et des sens (*hiss*) de connaître l'Etre absolu, mais il croît que celui-ci se manifeste dans la conscience à l'aide de l'inspiration [...] Hamilton réfute vivement le philosophe français. "Les manifestations (*tecelliyât*) que tu vois dans ta conscience ne sont que tes conceptions (*tasavvurât*) et tes états d'âme (*hâlât*). Entre l'Etre absolu et ceux-ci, il n'y a aucune ressemblance et même aucune relation. Même nos sages soufis en viennent finalement à un tel aveu." Et Rızâ Tevfîk de conclure en rapportant un roubai de l'iranien Baba Afzâl Kâshî qui résumerait, selon lui, tout un article d'Hamilton [sur cette question] : "Tu te trompes, [dit l'Etre absolu], lorsque tu affirmes : "j'ai dit que tout ce qui est perçu est Ta possession, / le soleil du ciel est comme un atome dans ton ombre". / Il ne t'est pas possible de trouver [la moindre] trace de Nous. / Ce que tu vois de nous, c'est ton propre degré.". Rızâ Tevfîk rajoute : "il n'y a aucun doute que cela est ainsi. Si cela ne peut être ainsi, finalement, avec l'inspiration, ce ne serait pas l'Etre absolu en personne qui se manifesterait dans notre conscience, mais sa sublime lumière qui échappe elle aussi à la définition".

37) *Des Premiers Principes*, *op. cit.*, p. 61.

Chez ibn Arabî, l'analyse de l'Absolu est beaucoup plus complexe que chez Spencer. L'Absolu est conçu comme "non-déterminé" (*ankar al-nakîrât*), expression que Thoshihico Izutsu traduit par "le plus inconnu de l'inconnu"[38]. Dieu, c'est-à-dire Allah, est déjà l'"Absolu déterminé", "l'Absolu non pas dans son absolu-ité mais dans un état de détermination". Les caractéristiques principales de l'Absolu chez ibn Arabî peuvent être résumées sous les cinq points suivants :

1. L'Absolu ne peut se manifester lui-même dans son "absolu-ité". Il est le "trésor caché", expression qui revient souvent sous la plume des disciples de ibn Arabî.

2. L'union mystique avec l'Absolu n'est pas possible. Ibn Arabî rejette la connaissance de Dieu par identification.

3. Allah est la première et la plus parfaite manifestation (*tecelli*) de l'Absolu. L'Absolu *per se* ne peut être objet d'adoration.

4. Le seul moyen d'approcher l'Absolu est de le reconnaître à travers ses manifestations et de le chercher dans ce monde. Ce quatrième point est important. Il a donné l'occasion au soufi "éclairé" de souligner le rôle de la science — telle qu'elle se présente au début du XX$^{e}$ siècle — et d'interpréter d'une manière mystique, comme on peut le deviner, l'objectif final de celle-ci. Toshihico Izutsu précise que "les choses du monde, à la fois matérielles et non matérielles, sont, d'un côté, autant de formes de l'auto-manifestation divine, mais d'un autre, elles se présentent exactement comme des voiles dissimulant l'auto-manifestation intégrale de Dieu". Il précise plus loin que le concept-clé, ici, est l'auto-manifestation de la divinité (*tecelli*). Ajoutons que le soufisme "éclairé" a fait un usage exagéré de cette idée de *tecelli*.

5. La théorie cosmologique qui est la conséquence de cette définition de l'Absolu nous donne du monde une vision tri-dimensionnelle : l'Absolu inconnaissable ; les archétypes, formes spirituelles et incorporelles de la manifestation ; le monde sensible, dernière forme de la manifestation. Rızâ Tevfik a soutenu que la théorie de l'agnosticisme avait été élaborée en premier par les philosophes néoplatoniciens[39], et qu'elle a été transmise au "mysticisme oriental" (*şark tasavvufu*)[40]. Toutefois, précisait-il, elle garde toujours, encore aujourd'hui, le même sens qu'autrefois. Le philosophe en

38) *A Comparative Study on the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism*, *op. cit.*, p. 23.

39) Il prête à Plotin, chef de file de cette école philosophique, les propos suivants (K.F., p. 139) : "la vérité divine (*hakîkat-i ülûhiyyet*) ne peut être conçue par l'intelligence faible et limitée (*âciz ve mahdûd*) de l'homme ; celle-ci ne peut la connaître et ne la connaîtra jamais.

40) K.F., p. 139.

a conclu que l'intelligence de l'homme était relative (*izâfî*), et qu'elle ne pouvait saisir l'essence des choses (*hakâyik-i eşyâ*). L'homme ne peut donc pas être renseigné sur l'être divin. Il ne peut que "croire" en l'existence d'un créateur absolu (*hâlik-i mutlak*), et doit se contenter de contempler son "œuvre", la création[41]. Rızâ Tevfîk a cité un certain nombre de versets du Coran et des hadith pour démontrer que cette théorie de l'agnosticisme était contenue jusque dans les textes saints de l'islam, et non pas exclusivement chez les philosophes, les soufis, et les poètes soupçonnés d'hérésie. Il a ajouté que tous les penseurs de l'islam, qu'il s'agisse des philosophes, des docteurs de la religion ou des soufis, tous se sont conformés au Prophète et ont avoué leur impuissance sur ce point[42]. Les savants et les poètes mystiques iraniens, Mevlânâ, Mahmûd Shabestârî, ainsi que deux hommes de lettres turcs du XX[e] siècle, Ziyâ Paşa et Abdülhak Hâmid, partagaient aussi, selon notre philosophe, la croyance en l'agnosticisme. Et Rızâ Tevfîk de conclure son propos en citant le fameux adage socratique : "la seule chose que je sais c'est que je ne sais rien" (*bildim ki hiç bir şey bilmiyormuşum*), à côté d'un vers du persan Fakhr al-dîn Râzî qui a fait le même constat d'ignorance (*ma'lûm shod ke hech ma'lûm na-shod*). Tous ces commentaires semblent n'avoir été que prétextes à l'ultime interprétation qui a permis au philosophe turc de faire œuvre de rénovateur sur des bases solides et incontestables. Une occasion historique qui n'allait pas se représenter lui était donnée ; les analogies troublantes existant entre certains courants de la pensée philosophique, sociale et politique occidentale moderne, avec des formes déjà anciennes de la mystique arabo-persane et du soufisme d'Asie centrale. L'ultime démonstration était de prouver qu'il se trouvait de nombreux points communs entre ce que les Occidentaux venaient d'élaborer en matière de philosophie et de psychologie et ce que l'Orient cultivait depuis toujours parmi ses savants et ses théologiens (ibn Arabî) et même dans ses campagnes (l'Alévisme). Rızâ Tevfîk ne s'est pas contenté de relever des analogies. Il a entrepris une véritable étude en profondeur des traditions mystiques et philosophiques turques pour les "repenser" à la lumière des dernières doctrines élaborées en Occident. Avec la même passion, il a étudié la pensée européenne et est devenu, en Turquie, l'un des grands spécialistes, sinon le plus grand, de l'histoire de la philosophie occidentale.

L'élasticité de la pensée soufie est bien connue. Le rôle philosophique, politique et social que le soufisme de ce début de siècle a joué sous le régime des Jeunes Turcs et dans les derniers jours de l'Empire ottoman, en particulier celui que nous avons qualifié de soufisme "éclairé", est une parfaite illustration de cette aptitude de la mystique à interpréter et récupérer

41) K.F., p. 142 ; K.F. 2, p. 196.

42) K.F., p. 142 ; F.D., p. 75. Voir aussi les pages que G.-C. Anawati et L. Gardet consacrent à la connaissance de Dieu dans le soufisme : *Mystique musulmane ; aspects et tendances, expériences et techniques*, *op. cit.*, pp. 129-145.

un grand nombre d'idées étrangères à sa culture, que cela se fasse à son avantage ou à son détriment. Y a-t-il donc réellement "récupération", c'est-à-dire absorption et déformation d'un élément étranger ? Dans le cas que nous étudions, cela devrait se traduire par l'attribution d'un sens nouveau aux doctrines occidentales adoptées par les soufis. Or nous ne voyons pas une telle récupération. Si l'on regarde de plus près quelques rapprochements opérés par Rızâ Tevfik — entre la psychologie subjectiviste et le Bektachisme par exemple — ou par d'autres soufis "éclairés" — le libéralisme socio-politique mystique issu de l'Alévisme et le libéralisme occidental d'origine philosophique, par exemple —, nous constatons que le soufisme est perdant, à de nombreux endroits, et qu'il n'a été qu'un instrument docile et bien pratique dans le processus de réception des idées occidentales. Mais plus encore, la question que nous nous sommes posée à de nombreuses occasions, était de savoir si nous avions toujours affaire, dans ce cas non pas de récupération mais de "médiation", à du soufisme ou à une déviation extraordinaire de celui-ci... le soufisme "éclairé". Cette question ne peut hélas que demeurer sans réponse, malgré l'éclairage que nous apportera l'étude de la mécanique de pensée de ce soufisme "éclairé" tel qu'il se dégage des œuvres de Rızâ Tevfik. Il ne nous est pas possible, ou difficilement, de situer, d'une manière définitive la place du soufisme "éclairé" par rapport au soufisme "classique". On doit noter plutôt que les frontières de ce premier sont mobiles et qu'il se trouve généralement plus près de l'athéisme "mystique" que du soufisme des religieux.

On montrera, dans le chapitre suivant, que la théorie de l'agnosticisme n'est pas le seul élément qui ait permis de rapprocher ibn Arabî et Herbert Spencer. La "relativité de la connaissance" et la "psychologie subjectiviste", qui étaient les conséquences de la théorie de l'Inconnaissable chez les penseurs anglais, avaient trouvé aussi leur équivalent en Orient. Rızâ Tevfik écrit :

> De même qu'il existe une forme mystique (*sûfî*) et théologique de l'agnosticisme, il existe aussi une forme philosophique et scientifique de celui-ci qui est respectable et indiscutable si l'on regarde la philosophie contemporaine[43].

Le philosophe turc a ajouté que la "philosophie moderne" nous convainc que la nature de la connaissance humaine est d'être purement subjective puisque notre intelligence n'a pas la possibilité de saisir l'essence des choses. Il précise que c'est le philosophe allemand Kant qui a établi les fondements modernes de l'agnosticisme en posant la question essentielle qui était de savoir ce qu'il nous est possible de connaître, avant de nous in-

43) K.F., p. 146.

téresser au mécanisme même de la connaissance[44]. Voilà, en substance, les principales idées que Rızâ Tevfik a développées dans cette rubrique concernant l'agnosticisme. Elles présentent une ressemblance troublante, comme nous l'avons montré plus haut, avec les principes de l'akbarisme philosophique et certains thèmes de la poésie mystique turque. La réflexion de Rızâ Tevfik va toutefois se porter au-delà de la simple imitation du spencérisme ou de l'akbarisme. La distance que le philosophe avait prise par rapport à la religion ne pouvait être maintenue continuellement, l'akbarisme ne pouvant être cantonné au seul domaine philosophique et l'islam ne pouvant être ignoré. Le problème qui se présentait était celui de savoir comment situer le credo agnostique par rapport à la religion du Prophète? Le débat sur l'agnosticisme allait être porté dans le domaine de la croyance, et le problème, déjà ancien, mais jamais encore abordé avec les instruments philosophiques du siècle, le problème du dieu des mystiques et des philosophes, allait être posé. Rızâ Tevfik a saisi l'importance de cette particularité de la théorie de l'agnosticisme et n'a eu de cesse de s'expliquer sur ce point. Ainsi, il a traité, à de nombreuses reprises, du dieu des mystiques et de celui des agnostiques qui se dissimulait derrière le concept d'Absolu : il a nommé "agnosticisme positif" la forme religieuse de la théorie agnostique à laquelle il adhérait totalement. En revanche, l'"agnosticisme négatif", qu'il a durement critiqué, — doctrine que d'aucuns auraient vu comme une des plaies des derniers jours de l'Empire ottoman, que la morale réprouvait si vivement et dont le philosophe s'est inquiété — était un autre nom de l'athéisme. A cet égard, les dernières lignes de sa rubrique du "Dictionnaire de philosophie" consacrée à l'agnosticisme sont la meilleure introduction à ce problème, abordé par ailleurs d'une manière plus détaillée dans d'autres articles et, en particulier, à travers ses études sur la philosophie du poète Abdülhak Hâmid, son contemporain, et du persan Omar Khayyam :

> Ainsi, le premier conseil important que nous donne l'agnosticisme est : "contentez vous du monde donné" (en f.d.l.t. et *âlem-i hâdisât*). Mais on n'appelle pas agnostiques ceux qui se contentent seulement d'étudier les phénomènes du monde. on les appelle phénoménistes (en f.d.l.t. et *hâdisiyyûn*). On appelle positivistes aussi (en f.d.l.t. et *isbâtiyyûn*). ceux qui conjecturent à l'aide d'une philosophie fondée sur des lois positives (*kavânîn-i kavîme ve sâbite*), tirées des phénomènes de ce monde grâce à de purs instruments scientifiques. Ceux-ci considèrent tous les discours et toutes les études qui portent sur la métaphysique et sur l'ontologie comme de vains bavardages (*lafazanlık*). Il existe une différence notable entre les agnostiques et ces deux courants philosophiques. Les premiers acceptent, comme étant

44) "La question capitale est toujours de savoir ce que l'entendement et la raison indépendamment de toute expérience peuvent connaître et non pas comment la faculté même de penser est possible" ; Kant, *Critique de la Raison pure*, (Préface de la première édition), Garnier, Paris.

> la Vérité, une puissance absolue, inconnaissable (*lâ-yu'ref bir kudret-i mutlaka*), et reconnaissent que le monde des phénomènes (*kâinât-i havâdis*) est la manifestation (*tecelliyât*), de cette puissance totale et absolue (*kudret-i külliyye-i mutlaka*). Ils considèrent donc cette puissance absolue comme un principe (*mebde*), à partir duquel ils peuvent définir la nature (*tabî'at*) [c'est-à-dire le monde des phénomènes] ; cela est vu comme étant nécessaire. Toutefois, ils affirment qu'ils ne peuvent rien dire de ce qu'est ou serait cette puissance et ils s'arrêtent sur ce point. Si l'on regarde l'agnosticisme, il n'est [donc] pas autre chose, sur le plan de la méthode, qu'un doute (*reibilik*), sur les questions de métaphysique et de théologie. Mais l'agnosticisme ne peut pas être considéré comme un doute absolu, si l'on retient que le fait de dire "nous ne pouvons pas connaître la vérité absolue" n'implique pas que l'on doive dire qu'il n'est pas possible de croire [en l'existence] de celle-ci, que l'on ne puisse pas la reconnaître comme réelle[45].

La question de la croyance occupe une position centrale dans les dernières lignes de cet article et on peut constater que Rızâ Tevfik prend la défense d'un déisme, qui est évidemment plus philosophique que religieux. En fait, il nous a semblé que l'un de ses principaux soucis, à travers toute son œuvre philosophique et même poétique, a été de sauvegarder ce déisme sous une forme qui fût agréable aux philosophes et aux religieux, entendons aux soufis "éclairés" ainsi qu'aux partisans de la loi islamique (*şerî'at*). Il a d'ailleurs avoué, à l'occasion d'un de ses essais sur la littérature mystique, qu'il n'avait jamais douté de l'existence d'une "grande puissance" (*kudret-i kibriyâ*), qui le cernait de toute part et avec laquelle il se serait trouvé en relations intimes[46]. La suite de cet essai nous montrait clairement que le philosophe était un adepte de la théorie akbarienne de l'unicité de l'être (*vahdet-i vücûd*) dont il faisait une interprétation originale. D'autre part, Rızâ Tevfik a publié et commenté un texte poétique du mystique İbrâhîm Efendî (m. 1655), dans la revue bektachie *Muhibbân*, où il a repris les thèses traditionnelles du soufisme sur le dieu inconnaissable, et non sans conclure sur un ton qui en dit long sur l'identité des penseurs occidentaux qui l'avaient inspiré. C'est la terminologie employée par le philosophe qui nous autorise à parler ainsi. Il écrit :

> Dieu est un "secret absolu" selon le hadith "Vous concevez les bienfaits de Dieu, mais vous ne savez rien de son essence". L'intelligence de l'homme ne peut le concevoir sous aucune forme que ce soit [...] A l'aide de notre raison humaine, nous ne pouvons saisir Dieu qu'à travers les œuvres créées [...] Tous les savants et mystiques du monde avouent que Dieu est la plus grande des énigmes [...] Nous ne pouvons le voir avec nos yeux de chair. Ce que nous pouvons voir derrière le "voile" n'est que l'image de son essence manifestée

45) K.F., p. 148. Lorsqu'il emploie des concepts clés, Rızâ Tevfik fait souvent suivre le terme ottoman de l'expression française qui, à son sens, en est la traduction la plus juste. Nous ferons donc apparaître, si l'intérêt se présente, entre parenthèses, les termes turcs et français.

46) T.H.E., pp. 298-299.

> [c'est-à-dire Allah en tant que première manifestation de l'Absolu, mais non l'Absolu *per se*] [...] Ainsi notre science est humaine et relative (*izâfî*)[47].

**La question de l'incroyance**

Rızâ Tevfîk s'est longuement penché sur le problème de la langue ottomane et sur la situation que celle-ci devait occuper face aux nouveaux impératifs et besoins du siècle. Il avoue ne s'être jamais engagé dans la querelle des anciens et des modernes qui avait déchiré l'histoire de la littérature ottomane à la fin du XIX[e] et au début du XX[e] siècle, mais avoir conservé une position neutre, sauf sur certains cas particuliers tel, par exemple, celui de la terminologie scientifique et philosophique à utiliser. Sur ce point, il conseillait de puiser dans le lexique arabo-persan qui était de beaucoup plus riche que celui de la langue turque, et se trouvait être l'héritier d'une vaste tradition philosophique et scientifique. Le terme "agnosticisme" est traduit en ottoman par le mot *lâ-edriyye* qui vient de l'arabe *darâ* (connaître, savoir). Ce terme n'a pas été forgé par notre philosophe ; il occupait déjà une place importante dans l'histoire de la philosophie arabe où il caractérise les mouvements sophistes et sceptiques. Or, comme nous l'avons fait remarquer plus haut (*supra*, p. 368), le scepticisme a joué un rôle primordial dans la philosophie de Spencer[48] et l'histoire de ce concept n'est pas séparable de celle de l'agnosticisme[49]. Nous pensons que les raisons du choix de ce terme par Rızâ Tevfîk sont très claires et attirent encore l'attention sur la place non négligeable que le soufisme "éclairé" a accordé à cette doctrine occidentale. Dans la tradition philosophique arabe, le mot *lâ-edriyye* correspond ainsi au scepticisme et qualifie une des trois écoles sophistes attaquées par la théologie officielle (*kalâm*), et accusées d'impiété par les théologiens Abd al-Salâm et al-Amîr. Leurs adeptes sont, écrit al-Amîr, ceux qui nient la connaissance de la réalité des choses, et non cette réalité même, affirmant qu'ils n'ont connaissance d'aucune réalité[50]. Pourtant, Rızâ Tevfîk semble négliger cette classification des écoles sceptiques telle qu'elle se présente dans la théologie islamique, ainsi que le sens particulier que certains théologiens (*mutakallimûn*) avaient attribué au mot *lâ-edriyye*, puisqu'il a jugé nécessaire de s'expliquer sur les raisons du choix de ce mot :

47) Cf. Rızâ Tevfîk, "Hikmet-i sûfiyye II", *Mu.*, dans T.H.E., pp. 236-237.

48) *Les Premiers Principes, op. cit.*, p. 60.

49) Cf. R.W. Hepburn, "Agnosticism", dans *The Encyclopedia of Philosophy*, (ed. P. Edwards), 1972, New-York, I, pp. 56-59. Voir aussi l'article "Agnosticisme" (avec une bibliographie sur cette question) dans *Les notions philosophiques. Dictionnaire*, PUF, Paris, 1990, I, p. 52.

50) Les deux autres classes de "sophistes" sont : les "opposants" (*inâdiyya*), qui dénient toute réalité aux choses et les "subjectivistes" (*indiyya*), qui nient la réalité des choses en soi et affirment qu'elles n'existent pas telles qu'elles nous apparaissent, mais "sont" en relation du sujet pensant et de la croyance ; cf. Louis Gardet, M.-G. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane, op. cit.*, n. 1 p. 376.

> Les docteurs de l'islam ont utilisé ce mot dans le sens de sceptique (*reybî*), ce qui est équivalent à "scepticisme" [e.f.d.l.t.]. Nous l'utiliserons aujourd'hui dans le sens d'"agnosticisme", une différence notable existant entre ces deux termes. Un philosophe sceptique doute de sa propre personne et ainsi de toutes choses. Celui qui est agnostique doute seulement qu'il soit possible à sa "propre personne connaissante" de saisir l'essence des choses. Ainsi, bien qu'acceptant consciemment l'existence d'une vérité absolue, il avoue qu'on ne peut en connaître l'identité propre[51].

Toutefois, comme on peut le deviner, l'un des plus terribles revers du scepticisme, le nihilisme et l'athéisme, guettaient le soufi "éclairé". Rızâ Tevfik n'avait pas été le premier à avoir souffert des accusations de *rind*, de *lâubâlilik* et de *kalender*, expressions qui suggéraient en son temps l'idée d'hérésie, d'anticonformisme et d'athéisme. Ces expressions étaient, en quelque sorte, les équivalents des termes de *mülhid*, *zındık*, *kafir* et *rafiz*, plus communément usités par les hérésiographes des époques antérieures[52]. Rızâ Tevfik s'est constamment défendu de ces accusations. A travers des études en apparence tout à fait objectives et scientifiques, et qui le sont dans une certaine mesure, il a abordé les problèmes de son époque et s'est livré à des confessions — en particulier à travers ses ouvrages sur Abdülhak Hâmid et Omar Khayyam. Le credo de Rızâ Tevfik, tel qu'il nous est apparu en filigrane à travers ses études philosophiques et sa poésie, est, au premier abord, fort simple. Le philosophe ne s'est jamais présenté comme un athée, mais il n'a pas caché ses "hérésies" qui, comme le sens étymologique l'indique, étaient des choix volontaires. Rızâ Tevfik, à la façon de certains soufis, s'est donné toute liberté dans le commentaire du Livre saint et la manière de conduire sa vie de "croyant". Sa vision du problème de la croyance n'apparaît nulle part aussi distinctement que dans un chapitre de son ouvrage consacré à la pensée philosophique de Omar Khayyam[53], ainsi que dans sa longue rubrique "athéisme" du "Dictionnaire de philosophie"[54] et son étude sur l'agnosticisme chez le poète Abdülhak Hâmid[55]. L'axe central de son analyse de la croyance chez les agnostiques lui a été inspiré par la lecture du philosophe anglais Stuart Mill (1806-1873), qui distinguait déjà deux variantes de l'agnosticisme, l'une, positive, l'autre, négative[56]. C'est le doute que contient l'agnosticisme — son moteur interne — qui a pu faire dire aux docteurs de la religion que les partisans de cette doctrine niaient l'existence de Dieu. Rızâ Tevfik a indiqué avec fermeté

51) A.H., p. 316.

52) Cf. Ahmet Yaşar Ocak, "Türk heterodoksi tarihinde zındık, harici, râfızı, mülhid ve ehl-i bid'at terimlerine dair bazı düşünceler" (Quelques réflexions sur les termes *zındık*, *harici*, *râfızı*, *mülhid* et *ehl-i bid'at* dans l'histoire de l'hétérodoxie turque), *Tarih İnstitüsü Dergisi*, 12, 1981-82, pp. 507-520.

53) Ö.H., pp. 71-87.

54) K.F., pp. 465-499.

55) A.H., pp. 236-254.

56) K.F., p. 488.

que, dans ce cas, l'agnosticisme signifie "négation de la Divinité" (*inkâr-i üluhiyyet*), et "infidélité" (*ilhâd*)[57]. C'est donc la question du scepticisme et de ses écarts malheureux dont va traiter le philosophe turc. Beaucoup affirment, écrit-il, que le signe caractéristique de l'athéisme est le doute[58]. Pourtant on sait que la "preuve de l'islam", c'est-à-dire l'imam Ghazâlî, avait beaucoup douté, mais, cependant, aucun n'a cru en Dieu comme lui, avec autant de fidélité et de pureté. Le philosophe Descartes, de même, a établi méthodiquement les règles du doute, mais il croyait en Dieu[59]. Les principes essentiels de l'agnosticisme, c'est-à-dire l'aveu de notre impuissance et l'impossibilité de connaître Dieu, souligne le philosophe turc, ne doivent pas être considérés comme des signes d'athéisme[60]. Mais les docteurs musulmans ont pu considérer qu'il y avait là ingérence du philosophique dans les affaires de la religion et ne pas regarder d'un très bon œil les conseils que ces hérétiques leur donnaient. Doit-on voir dans ces principes du credo agnostique les éléments qui ont pu être à l'origine de l'accusation d'athéisme ? L'obstination de Rızâ Tevfik sur ce point précis nous met la puce à l'oreille. Nous savons, en effet, qu'en Occident les agnostiques n'ont pas hésité à critiquer les théologiens qui s'évertuaient à tracer un portrait de la divinité ; ce qui n'a pas arrangé leurs relations avec l'Eglise[61]. Mais la conclusion, pour Rızâ Tevfik, c'est que l'agnosticisme n'est pas l'athéisme (*şüphe yok ki agnostisism dinsizlik değil*).

Le philosophe turc a découvert dans le persan Omar Khayyam un adepte convaincu de la doctrine de l'agnosticisme. Il a loué chez lui des idées qu'il qualifiait d'"européennes" et il est allé jusqu'à affirmer que la célébrité que le poète avait acquise hors d'Iran était due principalement à la "dimension moderne de sa pensée"[62]. Rızâ Tevfik n'était pas le seul, dans l'Empire ottoman, à s'être intéressé à ce poète iranien. Son ami Abdullâh Cevdet, réputé pour son "athéisme" et son matérialisme, avait publié une traduction des célèbres roubaiyat d'Omar Khayyam, précédée d'une longue introduction qui insistait également sur le caractère "actuel" de la philoso-

57) Ö.H., p. 238.

58) K.F., p. 490. Rızâ Tevfik distingue, dans ses *Leçons de Philosophie*, le doute philosophique, auquel il adhère, du simple doute des sceptiques et celui du plus virulent parmi ceux-ci, Pyrrhon, dans lequel il voit une exagération inutile (*bî-lüzûm bir mübâlağa*) et une absurdité; F.D., p. 290. Dans les pages qui suivent Rızâ Tevfik veut démontrer ce qu'il faut entendre par "douter" aujourd'hui.

59) K.F., p. 490.

60) K.F., p. 488.

61) L'agnostique Leslie Stephen "a protesté contre les théologiens qui se permettaient de décrire la nature de Dieu avec une précisions devant laquelle aurait reculé les naturalistes en train de décrire le processus de formation d'un scarabée noir" ; cf. *An Agnostic's apology*, 1893, cité par R.W. Hepburn, art. cit., p. 58.

62) Ö.H., p. 148. Sur le culte des roubaiyat dans les pays anglo-saxons, voir John D. Yohanan, *Persian Poetry in England and America*, a 200-year History, Caravan Books, Delmar, New York, 1977, pp. 199-214.

phie de ce poète du XII[e] siècle[63]. Rızâ Tevfîk interprétait, par exemple, le roubai (quatrain) qui suit comme une véritable profession de foi agnostique:

Ni toi, ni moi, ne connaissons les secrets de l'éternité (*asrâr-e azâl*)
Ni toi, ni moi, ne lisons le texte de cette énigme,
Derrière le voile se trouvent nos billevesées (*güftegu*),
Quand on ôte le voile, ni toi, ni moi, ne restons[64].

Rızâ Tevfîk signale que la plupart des hommes ne se sont guère intéressés à ce qu'il appelle l'"épistémologie". Tous s'imaginent que les choses avec lesquelles ils sont en contact sont telles qu'ils les voient[65]. Le philosophe turc fait ici un parallèle entre l'esprit scientifique qui veut aller au-delà de l'apparence et chercher derrière les choses la raison de leur existence et le "platonisme soufi" qui veut briser le voile qui nous cache l'essence des choses. J'affirme, écrivait-il, que tous les savants (*ulemâ*), qui se sont occupés de science naturelle (*ulûm-i tabî'iyye*), et les soufis — quoique ces derniers soient totalement opposés à ces premiers, en ce qui concerne la méthode et les croyances (*usûl ve i'tikâd*) — partagent une croyance (*i'tikâd*) et une opinion (*re'y*) commune sur cette question[66]. On constate que Rızâ Tevfîk n'a pas fait de différences entre la méthode des soufis et celle des scientifiques. Il insistait sur le fait qu'elles voulaient, toutes deux, se porter au-delà de l'apparence ; mais leurs objectifs étaient diamétralement opposés. Il précisait, en outre, ce qui peut nous surprendre, que Omar Khayyam n'était pas un soufi même si l'on trouvait chez lui de nombreuses traces de mysticisme. Tout lui laissait penser, au contraire, que le poète iranien était un partisan de cet "agnosticisme négatif" qui, à travers le doute, conduisait à l'athéisme. C'est ce qui ressort du commentaire du roubai cité ci-dessus. L'idée principale, notait le philosophe turc, est que derrière le "voile" ne se retrouvent que nos propres commérages. C'est-à-dire que "la chose que nous croyons être la vérité est notre propre hypothèse illusoire" (*hakîkat zann ettiğimiz şey, kendi faraziyât-i batilemizdir*), et que lorsque le

63) Abdullâh Cevdet, *Rübaiyat-i Hayyâm ve türkçeye tercümeleri*, (Les Roubaiyat de Omar Khayyam et leur traduction en turc), Istanbul, 1926, 453 pages dont 117 pour l'introduction. Abdullâh Cevdet a écrit aussi un ouvrage sur Mevlânâ Celaleddîn Rûmî — avec une préface de Veled Çelebi, le *çelebi* unioniste de Konya —, qui est une interprétation libre des croyances de cet auteur mystique ; *Dil-i mest-i Mevlânâ* (Le cœur ivre de Mevlânâ), Istanbul, 1921, 128 pages. Il est étonnant que Şükrü Hanioğlu ne parle pas de ces deux ouvrages dans son *Bir siyasal düşünür olarak Doktor Abdullah Cevdet ve dönemi* (Le Docteur Abdullâh Cevdet, un politicien et son époque), Istanbul, 1981. On peut consulter aussi Talat Sait Halman qui consacre quelques lignes à ce dernier ouvrage de A. Cevdet sur Mevlânâ, dans "The Turk in Mawlana, Mawlana in Turkey" dans *The Scolar and the Saint ; Studies in Commemoration of Abu'l-Rayhan al-Bîrûnî and Jalal al-Dîn Rumi*, (ed. Peter J. Chelkowski), New-York University Press, 1975.

64) Ö.H., p. 74.

65) *Ibid.*

66) Ö.H., p. 75.

rideau tombera, après la mort, il ne restera "ni toi, ni moi"[67]. Ce roubai, indique-t-il, a fait glisser l'esprit de Omar Khayyam de la forme positive (*müsbet*) de l'agnosticisme à sa forme négative (*menfî*). Toutefois, Rızâ Tevfîk tenait à défendre le poète iranien en relevant que même si ce roubai l'a fait incliner vers l'agnosticisme négatif, Omar Khayyam ne faisait pas profession de nihilisme, mais se contentait seulement de douter :

> En fait, Khayyam n'affirme pas clairement dans ce roubai qu'il n'y a absolument rien derrière le voile. Il doute seulement...[68]

Rızâ Tevfîk écrit plus loin :

> Cet homme ne peut en aucune manière être considéré comme un religieux (*dîndâr*), absolument pas comme un soufi. Il est — au vu de ses croyances — totalement "libéral" (e.f.d.l.t.), c'est-à-dire qu'il doit être dépeint comme un homme qui pense librement, mais cela ne signifie pas qu'il est profondément hérétique (*münkir*)[69].

Rızâ Tevfîk laisse là Omar Khayyam et se tourne du côté de l'agnosticisme positif[70]. Pour lui, il importe avant tout de se poser la question, fondamentale en métaphysique, qui est de se demander ce que peut bien être la chose, ou l'Etre, qui se trouve caché derrière ce voile que constitue le monde, question que se posent aussi les scientifiques — il pense aux philosophes occidentaux —, et les mystiques musulmans. Les diverses réponses correspondront à autant de systèmes philosophiques. Rızâ Tevfîk en a donné l'énumération suivante :

67) Rızâ Tevfîk nous présente Omar Khayyam comme un philosophe plutôt que comme un soufi. Il note qu'un des quatrains du poète iranien aurait pu nous laisser croire le contraire, cependant une analyse approfondie nous éclaire sur le véritable sens de ces vers. "A la suite d'extravagances, les sectaires [*bir mezheb erbâbi*, trad. turque de Rızâ Tevfîk] tombent dans la fierté, / Les sectaires tombent aux pieds des houris et de l'erreur, / On sait que lorsqu'on ôte ces voiles, / Ils sont tombés loin, loin, loin de ton quartier." Rızâ Tevfîk écrit que la terminaison du pluriel persan (*hâ*) ajoutée au mot "voile" (*parde*), l'a incommodé et aurait pu lui laisser croire que ce roubai était d'inspiration soufie. En effet, pour les philosophes, le voile est unique et correspond au monde des phénomènes. Les philosophes cherchent l'Absolu derrière ce voile-là. Mais les soufis, dit-il, cachent l'Absolu derrière 60.000 voiles de lumière (*hucûb-i nurâniyye*) et 60.000 voiles de ténèbre (*hucub-i zulmâniyye*). Le fait que Omar Khayyam ait donc mis au pluriel le mot "voile" gêne Rızâ Tevfîk. De plus, le terme *koy* (en turc : *semt, mahalle* ; quartier), est une importante métaphore soufie, l'expression *koy-i cânân* exprimant l'amour et la nostalgie. Or, les philosophes n'éprouvent pas de tels sentiments pour l'être absolu. Rızâ Tevfîk qui persiste à faire du poète iranien un philosophe au goût du jour conclut qu'il n'est pas possible que celui-ci ait utilisé ces expressions dans leur sens soufi ; Ö.H., n. 5 p. 72.

68) Ö.H., p. 78.

69) Ö.H., p. 86.

70) Rızâ Tevfîk a divisé ses traductions des roubaiyat de Omar Khayyam en "roubaiyat agnostiques", "roubaiyat ayant trait aux transformations du monde (*inkılâb-i âlem*) et au mouvement des événements (*cereyân-i hâdisât*)", "roubaiyat nihilistes", "roubaiyat pessimistes", "roubaiyat ayant trait à la philosophie opportuniste", etc. 22 roubaiyat sont classés parmi les "roubaiyat agnostiques".

> Ceux qui disent, "c'est la matière (*mâdde*)" sont des matérialistes (*mâteryâlîst*) ; ceux qui disent, "c'est l'esprit (*rûh*)", sont des spiritualistes (*spiritüalist*) ; ceux qui disent, "c'est la force (*kuvvet*)", sont des dynamistes (*dînâmîst*) ; ceux qui disent, "il n'y a rien", sont des nihilistes (*nîhîlîst*) ; ceux qui disent, "il y a Allâh", sont des théologiens (*ilâhiyyûn*) ; ceux qui disent, "on ne sait pas", sont des agnostiques, etc.[71]

Défenseur de l'agnosticisme positif, Rızâ Tevfik a tenu à prouver que cette théorie s'imposait naturellement et nécessairement à l'esprit de l'homme.

> Oui, il est nécessaire qu'une chose absolue se trouve derrière le voile, parce que si les phénomènes (*hâdisât*) sont un mirage (*serâb*), c'est qu'ils ont une essence (*asıl*). S'ils sont des ombres (*gölge*) et des illusions (*hayâl*), évidemment, il faut qu'ils soient l'ombre et l'illusion de quelque chose. S'ils sont un rêve (*rü'yâ*), de qui sont-ils le rêve ? S'ils sont tous faux, quelle chose peut être la vérité ?...[72]

La conclusion de Rızâ Tevfik, c'est que le fruit de cet agnosticisme positif est un résultat "négatif" ; la conviction que l'on ne peut connaître Dieu. Effectivement, ajoute-il, on ne peut dire : "je connais la Vérité, elle est comme ceci, comme cela. On peut uniquement dire : j'ignore tout de celle-ci et même, je n'en saurai jamais rien, toutefois, j'ai découvert quelles sont les nombreuses causes de mon ignorance sur cette question"[73]. Cette "docte ignorance" dont le philosophe se fait le défenseur avait déjà fait la célébrité de Socrate et des sceptiques et avait été longuement méditée par les néoplatoniciens et les philosophes musulmans[74].

Or, l'objectif de la métaphysique, rappelait Rızâ Tevfik, est uniquement la recherche de la vérité. La métaphysique n'a pas pour objet de nous apporter l'espoir (*ümid*) et la consolation (*teselliyat*). C'est là, notait le philosophe, ce qui la distingue de la religion dont le rôle principal est de pourvoir à ce manque affectif. Sous cet angle, la "philosophie sèche" (*kupkuru bir felsefe*), comme il la nomme, n'a jamais pu remplacer la religion et est restée insensible devant plusieurs problèmes humains :

> Voilà, ces besoins nécessaires que négligent les sciences exactes et les "philosophies sèches" (*kuru bir felsefe*) sont tout particulièrement

71) Ö.H., p. 76.

72) Ö.H., p. 78.

73) *Bu husûstaki cehlimin bir çok esbâbını keşf edebildim*... ; Ö.H., p. 79.

74) Que l'on compare, par exemple, avec le passage suivant tiré des *Principes de la théorie des intelligibles* de Porphyre qui a eu une influence directe sur la *Théologie d'Aristote* : "On parle beaucoup de ce qui est au-delà du *noûs* selon la connaissance, mais on le contemple par une ignorance meilleure que la connaissance, (par une ignorance plus noble que le savoir, *anoesia krêittoni noesôs*)" ; cf. Pierre Thillet, "Indices porphyriens dans la Théologie d'Aristote", dans *Le Néoplatonisme, Colloques internationaux du C.N.R.S., op. cit.*.

pris en compte par la religion qui s'efforce de les satisfaire et acquiert ainsi un important ascendant sur les sociétés humaines. Or, la religion donne l'espoir (*ümid*), la consolation (*teselliyat*), la peur, l'effort, la force et la patience ; elle fait vivre l'homme. Nous avons besoin de tous ces sentiments, de toutes ces choses pour vivre[75].

Rızâ Tevfîk se trouve donc très proche du Spencer des *Premiers Principes* ; cet aveu d'impuissance ayant fait du penseur anglais une espèce de disciple occidental de ibn Arabî. Rızâ Tevfîk ajoute qu'il n'y a pas eu, en Iran, de poète qui ait chanté, avec la finesse et le talent que nous leur connaissons, les "vertus" de la doctrine de l'agnosticisme. Toutes les expressions de cette croyance ont été représentées ; religieuse (*mü'minâne*), infidèle (*münkirâne*), et même nihiliste. Un des vers du célèbre Sa'adi Shirâzî exprime, par exemple, pour le philosophe, un agnosticisme positif et religieux (*dindârâne*), alors que certains vers de Hâfiz apparaîtraient plutôt comme une expression libre, "libre-penseur" (*lâûbâli*), de ce même agnosticisme[76]. Mais Rızâ Tevfîk remarque que l'Etre absolu, dans le soufisme, est au-delà de toute description, définition, attribut, qualité, etc. et ne se trouve mieux défini qu'à l'aide du pronom *hu* (le pronom personnel arabe de la troisième personne du singulier, *huwa*). Le soufisme a en horreur toutes les tentatives de description de l'Absolu ; Dieu (*Hakk-i te'âlâ*) ou la "Vérité suprême et transcendantale" (e.f.d.l.t.) est au-delà de la conception[77].

Rızâ Tevfîk a fait aussi de son ami, le poète Abdülhak Hâmid, un "agnostique positif". Passant de nouveau en revue les caractéristiques de cet agnosticisme positif, le philosophe turc indique qu'il se trouve présent sous différentes formes dans les nombreux écrits du poète. Abdülhak Hâmid aurait vu dans l'Absolu de l'agnosticisme une "toute puissance inconsciente" (*lâ-şu'ûrî bir kudret-i kâhire*), un être absolu (*vücûd-i mutlak*), que nul ne pouvait concevoir (*nâ-kâbil-i idrâk*). D'autres fois, emporté par le sentiment religieux, le poète aurait reconnu qu'il s'agissait d'Allah. Rızâ Tevfîk, sans affirmer que le poète est un soufi, laisse entendre que celui-ci reste un partisan de la théorie de l'unicité de l'être :

75) Ö.H., p. 80.

76) Le vers de Sa'adî est le suivant : "O toi qui est au-dessus de l'opinion, de la conjecture et du fantasme, / Au-dessus de ce que l'on dit, de ce que l'on entend et de ce que l'on lit, / L'assemblée est terminée, la vie touche à sa fin, / Nous restons ainsi sur ton premier attribut." Rızâ Tevfîk ajoute que l'unique attribut que l'on peut donner à l'Absolu est celui d'"être", c'est-à-dire l'existence (*ya'nî yâ Mevcûd! demekten ileri gidemedin mazmûnuna işâret var. Agnostisizmin kabûl edebileceği yegâne sıfat varlıkdir*). Le vers de Hâfiz est le suivant : "Dans la voie de l'amour [divin], une claire révélation du secret n'est accordée à personne, / Chacun en a une opinion, selon ce qu'il en saisit (*bar hasb-e fahm*)." Plus loin, sur la même page, Rızâ Tevfîk donne de nombreux exemples tirés des poésies d'auteurs arabes, turcs et iraniens, partisans, selon lui, de l'agnosticisme positif.

77) Ö.H., p. 83.

> Allah sera alors conçu comme un Etre (*hüviyyet*), transcendant toutes choses, comme une Substance éternelle (*cevher-i kayyûm*) immanente au cœur de toutes choses[78].

Rızâ Tevfik cite alors le Poète:

> Que l'on étudie tous les mystères, Dieu est visible !
> Que l'on approfondisse l'apparence (*mazâhiri*), Dieu est compris dedans (*mazmûn*) ![79]

D'après Rızâ Tevfik, même s'ils nient la possibilité de connaître la Vérité absolue ou Dieu, Abdülhak Hâmid et les nombreux autres poètes et philosophes qui ont professé l'agnosticisme ne rejettaient pas pour autant l'existence de Dieu. Le philosophe a insisté sur ce point ; "leur agnosticisme est positif (*vücûdî*) et non négatif (*ademî*)". Donc Hâmid est "théiste" ; c'est-à-dire qu'il croit en un Dieu[80]. Rızâ Tevfik accusé d'être un athée se défend un peu lui-même, semble-t-il, en défendant le poète. On sait qu'il partageait les mêmes idées que ce dernier, qu'il était aussi agnostique et poète, et que son étude de la philosophie de celui qui était, à son époque, le "grand Poète", visait, sans doute, à réhabiliter et a faire l'apologie de la doctrine agnostique. Par ailleurs, il a défendu aussi d'une manière similaire un autre grand poète de son temps, Tevfik Fikret, le lavant de l'accusation d'athée et mettant en valeur sa "bonne" orthodoxie. A deux endroits[81], Rızâ Tevfik a rapproché l'agnosticisme et le soufisme de l'école de théologie islamique du Mutazilisme, la plus vieille école du *kalâm*, qui a tant insisté sur le principe de la transcendance et de l'unité absolue. Il a souligné que chez les soufis, comme chez les mutazilites, la pureté de Dieu est préservée et qu'il est exempt de toutes qualités (*sıfât*). Abdülhak Hâmid et Zamakhshânî, le grand commentateur mutazilite (1075-1143), vont main dans la main. Ce premier a attaqué férocement, remarque Rızâ Tevfik, les penseurs qui attribuaient des attributs à la "puissance absolue". Il a choisi plutôt de décrire celle-ci comme "essence de la divinité" — essence comprenant la divinité (*mahiyyet-i muhîta-i rübûbiyyet*). Mais Rızâ Tevfik reproche au poète de n'avoir pas vu que la notion de "divinité" (*rübûbiyyet*) et le fait d'"être compris dans" (*muhît*), sont déjà des attributs qui affectent la pureté de l'être absolu. La croyance anthropomorphique (*müsebbihe i'tikâdı*), que le poète veut réfuter se dissimule donc encore derrière l'"attribut" de "divinité"[82].

> Les soufis sont d'accord avec les mutazilites sur la question des attributs négatifs (*nefy-i sifât*). La raison de cette attitude, c'est que,

78) A.H., p. 322. Rızâ Tevfik écrit qu'il s'agit, là, de la croyance des soufis et il cite à ce propos une phrase attribué à l'imam Alî : "je n'ai vu aucune chose dans laquelle Dieu n'apparaissait pas".

79) A.H., p. 323.

80) *Hâmid ancak "théiste"tir, ya'ni bir Allah'a inanır* : A.H., p. 328.

81) K.F., pp. 269-270 et A.H., pp. 328-329.

82) A.H., p. 328-329.

généralement, ils adoptent une position extrême en ce qui concerne le refus de l'anthropomorphisme et du "comparatisme"[83].

Tout à fait "actuelle", donc digne de considération pour Rızâ Tevfîk, puisque élaborée par un intellectuel occidental, mais orientale aussi, en apparence, en raison des ressemblances qu'elle présentait avec la cosmologie de ibn Arabî, la philosophie de l'agnosticisme a ainsi constitué la base sur laquelle s'est appuyé le reste de son système ; sa psychologie, son esthétique. Il faut néanmoins noter que d'autres intellectuels mystiques ont vivement critiqué en Turquie cette théorie spencérienne de l'Inconnaissable dans laquelle ils dénonçaient un *ersatz* du matérialisme. İsmâ'îl Fennî Ertuğrul (1855-1946), spécialiste d'ibn Arabî, a écrit dans son *Mâddiyûn mezhebinin izmihlâlı* (Destruction de la doctrine matérialiste)[84], — reprenant le philosophe français Renouvier — qu'Herbert Spencer a considéré tous les faits physiques et psychiques comme autant de formes de l'Inconnaissable (*lâ-yu'ref, hakîkat-i mechûle*). Si l'on accepte ces prémisses, cet Inconnaissable possèderait alors une force à laquelle il faudrait attribuer la création des choses, celle des faits de conscience, etc. İsmâ'îl Fennî dénonce, là, un retour à la substance (*cevher*), à la force (*kuvvet*) et à la matière (*mâdde*) qui sont les constituants du monde. La doctrine de l'Inconnaissable de Spencer se présente, pour ce penseur, comme un crypto-matérialisme[85]. Pour se libérer du matérialisme, affirmait-il, il ne suffit pas de considérer comme étant inconnaissables la force et la matière. En fait, ce que İsmâ'îl Fennî reproche au système de Spencer, c'est de demeurer toujours dans les limites physiques et psychiques de notre monde et de ne jamais atteindre la sphère du spirituel, mais surtout, de donner l'impression d'aller au-delà et d'avoir l'allure — ce que croyait Rızâ Tevfîk — d'une véritable mystique[86].

En 1914, Rızâ Tevfîk écrit dans un article consacré à un thème mystique — "La majesté de l'homme" (*İnsânın ulüvv-i şânı*)[87] — que la théorie de l'agnosticisme constitue, en quelque sorte, un des piliers du soufisme. C'est dire combien il faisait de cette doctrine l'élément central de son système. Les conséquences de cette vision du monde sont doubles :

1. Rızâ Tevfîk constate, comme Kant, l'échec de la métaphysique traditionnelle qui prétendait que l'Absolu pouvait être connu et il annonce que cet échec a fait le succès de la "science expérimentale" et de la psychologie. Il écrit : "ce n'est pas la réalité (*hakîkat*) que nous pouvons concevoir,

83) K.F., p. 269.

84) Istanbul, 1928.

85) *Bu mâddeye mezhebinin lâ-yu'ref ünvâniyle setr ü ihfâ edilmiş bir nev'idir* ; *Idem.*, p. 97.

86) Pour plus de détails sur ce point, voir Hayri Bolay, *Türkiye'de ruhcu ve maddeci görüşün mücadelesi, op. cit.*, pp. 342-345.

87) *Peyâm-i edebî*, supplément, 29, dans T.H.E., p. 119.

mais ses manifestations sensibles (e.f.d.l.t. et *tecelliyât-i mahsûsa*)"[88]. "Regardons le monde et retenons en la forme sous laquelle il se dévoile à nous. Les sciences expérimentales ne cherchent pas au-delà"[89]. Le soufisme "éclairé" accorde ainsi une grande importance à la science dans la mesure où elle étudie l'Absolu dans ses manifestations. C'est déjà un moyen de se rapprocher de l'inconnaissable[90].

2) L'échec de la métaphysique a pour parallèle, d'après notre philosophe, le succès de la psychologie, cette dernière correspondant dans son esprit à une discipline bien précise, ce que nous verrons dans le prochain chapitre. "Puisqu'il nous est impossible de connaître l'Absolu, le monde matériel se dévoile-t-il sous une forme qui peut nous satisfaire, c'est-à-dire juste ?" Ici, encore, Rızâ Tevfîk doute et se demande si l'existence correspond bien à la forme sous laquelle nos sens nous la présentent[91] La réponse est négative et le philosophe fait alors un retour au pur cartésianisme, doute de tout ce qui l'entoure et ne retient comme seule vérité que celle du sujet pensant, de la "conscience". Dans des pages étonnantes, il rapproche la méthode d'introspection cartésienne du soufisme, en mettant l'accent sur son interprétation du monde comme illusion parfaite. La mystique hétérodoxe turque, plus que les autres formes de mysticisme qui sont restées sous le contrôle de l'islam, lui paraît profondément cartésienne. Il reconnaît ainsi que le deuxième pilier du soufisme est la "psychologie subjectiviste" (*enfüsiyye mezhebi*) qui apparaît intimement lié à l'agnosticisme.

88) Cf. Rızâ Tevfîk, "Tasnîf-i ulûm : ba'zı mukaddemât-i felsefiyye", *Ulûm-i İktisâdiyye*, III, 10 şubat 1324/1908-1909, p. 371.

89) *Kâinâta bakalım ve bize münkeşif olduğu sûret üzerine varlığını kabûl edelim. Fünûn-i tecrübiye bundan ziyâdesini aramaz*, *Id.*, p. 373.

90) Le penseur turc Mehmed İzzet, adepte du kantisme, a repris Rızâ Tevfîk, sans le citer, dans un article de vulgarisation sur les conséquences philosophiques de la nouvelle physique élaborée par Albert Einstein ("Hakîkat-i Mahzâ ve Einstein", *Mahfil*, 22, 1338/1922, pp. 174-178). Il tenait à montrer que, sur de nombreux points, le physicien occidental et les soufis étaient d'accord. Le texte plagié est le suivant : "En premier lieu, disons que l'on ne connaît que les choses manifestées (*âsâr-i tecelliyât*) par la puissance absolue divine (*kudret-i mutlaka-i samedâniyye*), laquelle communique son être propre à notre conscience (*vicdân*). [...] On sait que l'ensemble des mondes auxquels nous donnons le nom d'univers (*kâinât*) est constitué par ces manifestations. Celles-ci, d'après nous, ne sont que des phénomènes (*hâdisât*), et ne constituent pas la vérité *per se* (*zât-i hakîkat*). Voilà, nous autres hommes, ne pouvons connaître que cela, et ne connaîtrons rien d'autre que cela. Sur ce point précis — parmi les savants, musulmans et non-musulmans — les scientifiques et les techniciens, et les ancêtres ainsi que les héritiers des soufis, bref les penseurs aux idées modérés, tous sont en général du même avis (*müttefikürre'y*)" ; "Tasnîf-i ulûm, I, ba'zı mukaddemât-i felsefiyye", *Ulûm-i İktisâdiyye*, art. cit., p. 373. Sur la récupération de la pensée philosophique d'Einstein par d'autres intellectuels mystiques musulmans, voir notre article : "Une récupération d'Einstein chez quelques auteurs mystiques du monde turco-iranien", dans *Mélanges Irène Mélikoff*, numéro spécial de *Tur.*, XXI-XXIII, 1991, pp. 71-86.

91) *Varlık acaba havâssımın bana arz ettiği sûrette midir, değilmidir ?* ; "Tasnîf-i ulûm : ba'zı mukaddemât-i felsefiyye", art. cit., p. 365.

L'interrogation sur le monde (la cosmologie), a abouti à la philosophie agnostique qui est, aujourd'hui, note le philosophe turc, adoptée par les soufis[92]. "Elle est aussi hautement considérée en Occident" :

> Chacun a compris que les philosophies agnostique et subjectiviste sont intimement liées l'une à l'autre et sont toutes deux indispensables[93].

Rızâ Tevfik a retrouvé la psychologie subjectiviste chez les poètes mystiques turcs, surtout chez les Bektachis. Le rapprochement Occident - Orient semble s'imposer de lui-même, d'abord par un concours de circonstances, ensuite grâce à la souplesse de l'hétérodoxie islamique. Rızâ Tevfik a confessé en 1922 :

> Je ne doute jamais et n'ai jamais douté un instant qu'une grande Puissance (*kudret-i kibriyâ*) me cernât de toutes parts. Cependant, même immergé en elle, je lui demeure étranger. Je sens que je me trouve chaque seconde, chaque minute, en un rapport constant et intime avec elle. Du reste, la "vie" correspond à cette relation. La conscience (*şu'ur*) perçoit aussi cette relation intime. Aussi, la "conscience" (*vicdân*) constitue l'édifice de mon existence et se trouve être la porte permettant d'accéder à un contact intime avec la Puissance. Je peux voir en moi (*nefsimde*) et aussi loin que porte mon regard, les signes (*âyât*) [c'est-à-dire les preuves et les œuvres], de cette Puissance divine qui est la sève de ma vie (*nüsg-i hayât*) et la lumière de ma conscience (*nûr-i şu'ur*)[94].

Dans les dernières pages de ses "Leçons de philosophie", Riza Tevfik nous a montré dans quelle direction les efforts du philosophe / derviche agnostique devraient se porter. Faute de connaître directement l'auteur ou l'essence de ce monde, il devra se contenter d'analyser la présence de celui-ci — ou de celle-là — tels qu'ils se manifestent dans les choses, autrement dit, chez les soufis, d'analyser les "décrets de Dieu" tels qu'on peut les observer dans les choses créées :

> Vous comprenez bien qu'il existe une force absolue (*kudret-i mutlaka*) qui nous administre, nous et le monde, comme elle le désire. Mais, quoi qu'il en soit, c'est seulement sa volonté éternelle (*irâdat-i ezeliyye*) qui se manifeste. Plus nous étudions les lois exactes du monde dans lequel nous vivons, mieux nous saisirons la signification de cette volonté éternelle. Ainsi, nous échappons à l'erreur [en reconnaissant que ce sont là] les conditions pour l'étude, et du désir de l'homme, et du bonheur. Comme le dit Muhyiddîn ibn Arabî, le

92) K.F., p. 146.

93) *Herkes anlamıştı ki enfüsiyye ve lâ-edriyye (agnosticisme) mezhebleri yekdiğerine sıkı sıkıya merbut ve birbirini mantıken müstelzemdir* ; F.D., p. 551. Ailleurs il écrit aussi : "La doctrine philosophique connue en métaphysique (*mâ-ba'dettabî'iyyât*) sous le nom d'agnosticisme correspond, en psychologie, au subjectivisme", *id.*, p. 373.

94) T.H.E., p. 298.

> hasard et le destin, ce sont les décrets d'Allah observés dans les choses (*al-kadâ wa 'l-qadar hukmu-'llâh fi-'l-ashyâ'*). Après avoir compris cette règle, le devoir qui nous incombe est d'étudier comment ce décret éternel s'impose aux choses. Cette voie nous a été laissée libre et il a été prouvé qu'elle était indispensable et constituait une garantie dans l'atteinte du bonheur, dès cette vie. Toutes les découvertes scientifiques que nous faisons, en cheminant dans cette voie, sont des vérités relatives[95].

Les lignes directrices (agnosticisme, subjectivisme, etc.) autour desquelles les idées de Rizâ Tevfik se déploient, avec un certain désordre, plus qu'elles ne se structurent, selon un plan bien précis, demeurent inchangées et donnent son unité à l'œuvre du philosophe. On pourra nous reprocher, à juste titre, d'avoir mis de l'ordre là où il n'y en avait pas et d'avoir fait apparaître un "système" philosophique qu'on ne lui soupçonnait pas. L'idée a prévalu jusqu'à nos jours, chez de nombreux intellectuels turcs, que Riza Tevfik, s'étant lui-même appelé philosophe, n'en était donc pas un, puisque non consacré par une époque ou instruit par un maitre. Cette opinion réductrice que l'on répète à l'envi, n'a d'explications que l'ignorance dans laquelle on a été jusqu'à aujourd'hui des écrits de ce penseur et de leur exacte "originalité".

95) F. D., p. 563.

# III

# VERS UNE NOUVELLE "PSYCHOLOGIE" : REPENSER LA PHILOSOPHIE BEKTACHIE

**Kinali-zâde Alî Efendi ; un Descartes ottoman — Le soufisme "bergsonisant" — Rızâ Tevfîk critiqué...**

S'il est une vérité dont on ne peut douter, ce ne peut être que celle de la conscience[1]

Il ne devait pas être difficile pour un penseur turc, assez bien renseigné sur la philosophie occidentale, de rapprocher l'un des principaux adages du soufisme d'ibn Arabî, "celui qui connaît son âme connaît aussi son seigneur" (ar. *man arafa nafsa-hu arafa rabba-hu*)[2], du "connais toi toi-même" de Socrate et jusqu'au "je pense donc je suis" de Descartes. Apparemment semblables, quoique fondamentalement opposées, ces différentes formules allaient pourtant connaître un destin commun dans les écrits de Rızâ Tevfîk qui en a fait les théorèmes d'une nouvelle psychologie qu'il a nommée la "psychologie subjectiviste" (*enfüsiyye mezhebi*). Il est question, là encore, d'un nouveau rapprochement entre la philosophie occidentale et la mystique islamique dans le prolongement logique de son analyse de la philosophie agnostique.

Cette "psychologie subjectiviste" n'était pas le propre de son temps, reconnaît notre philosophe ; Socrate, les sophistes, et parmi eux Protagoras, furent les premiers à l'exposer. Nul n'est besoin de préciser, rappelle-t-il, que le soufisme a aussi, de tout temps, défendu les mêmes idées. Rızâ Tevfîk n'a eu qu'à s'adresser au plus grand et au plus écouté parmi les mystiques musulmans, ibn Arabî, pour montrer qu'il pensait juste. Mais c'était,

1) *Şüphe edilemeyen bir hakîkat varsa o da ancak vicdândır* ; F. D., p. 91.

2) Concernant cet adage, Toshihico Izutsu écrit que celui-ci "ne suggère en aucune façon que la connaissance de soi-même donne la possibilité à l'homme de connaître l'Absolu dans sa pure essence [...] L'Absolu se révélant lui-même n'est, à son dernier et ultime degré d'inactivité, rien d'autre que le monde dans lequel nous vivons. Et chacune des parties du monde montre sa propre dimension ontologique, laquelle est Dieu" ; *The Key Philosophical Concepts in..., op. cit.*, pp. 45-46.

semble-t-il, la mystique populaire turque qui se prêtait mieux que toute autre idéologie à un rapprochement avec la "psychologie subjectiviste". C'est donc le Bektachisme qui allait être, cette fois-ci, à l'honneur. Il faut signaler au préalable que Rızâ Tevfik avait regroupé sous le nom de Bektachisme toute la production mystique populaire turque, même celle qui existait avant la constitution de cet ordre de derviches. Il n'a pas tenu compte, comme il l'a indiqué à de nombreuses reprises, des particularités historiques de cette confrérie soufie et n'a eu d'intérêt que pour la seule histoire de sa philosophie. A cet égard, il est l'auteur d'une poésie bektachie (*nefes*) qui doit être interprétée comme une véritable profession de foi subjectiviste et que l'on peut considérer comme une parfaite illustration de son credo et philosophique et mystique. Les deux derniers vers sont révélateurs :

> Maintenant je connais le secret des secrets ;
> La conscience qui crée le monde est en toi[3].

On peut ainsi remarquer que Rızâ Tevfik n'a pas apparenté uniquement les mystiques musulmans aux penseurs modernes, mais, soutenant que la philosophie était une, il a montré que les anciens philosophes grecs, par exemple, pensaient comme ses ancêtres soufis. C'est principalement son analyse de la philosophie du turc Kınali-zâde Efendi (1510-1572)[4], dont il a fait un Descartes ottoman, ainsi que son commentaire de la pensée de Henri Bergson, qui sont à la base de son exposé de la "psychologie subjectiviste". Premier à introduire le bergsonisme en Turquie, Rızâ Tevfik qui, de surcroît, rejoignait ce philosophe français sur de nombreux points, aimait à se qualifier de "moderne" ; cependant, il n'était pas de ceux qui avaient refusé de lire les anciens penseurs ottomans, Kınali-zâde Efendi, Kâtip Çelebi et d'autres grands noms de la *medrese*, auteurs fréquemment décriés à son époque par plusieurs intellectuels occidentalisés, qui, pour citer le poète pakistanais Mohammed Ikbal, "avaient dans leurs gorges l'hameçon de l'Europe"[5]. En quelque sorte, Rızâ Tevfik est allé chercher en Occident Descartes et ses successeurs du moment, les subjectivistes, ainsi que Henri Bergson, pour "repenser" la psychologie bektachie, c'est-à-dire pour montrer que la pratique intellectuelle et l'"ascèse" qu'elle supposait

3) *Şimdi âgâh oldum sırr-i esrâra / alemi yaradan vicdân sendedir.* S.Ö. 1, p. 49 et annexe IV.

4) Abdülhak Adnan-Adıvar indique (*İslâm Ansiklopedisi*, VI 2, pp. 709-711) que la principale œuvre de Kınali-zâde, le *Ahlâk-i alâî*, d'inspiration aristotélicienne, était l'un des premiers ouvrage de morale enseignés dans les lycées à la fin de l'Empire ottoman. Sur Kınali-zâde, voir Mehmed Tahir, *Osmanlı müellifleri*, *op. cit.*, I, p. 400 ; Franz Babinger, *E.I.*[1], II, pp. 1076-1077 ; M. Çavuşoğlu, *E.I.*[2], V, p. 118. Sur Kınali-zâde et la situation de l'aristotélisme dans l'Empire ottoman, voir : Mehmet Bayrakdar, "L'aristotélisme dans la pensée ottomane", pp. 191-211 et Burhan Oğuz, "Aristote et le médrésé ottoman", pp. 213-236, dans *Individu et Société. L'influence d'Aristote dans le monde méditerranéen*, (éd. Thierry Zarcone), Varia Turcica X, Institut Français d'Etudes Anatoliennes, Istanbul, 1988.

5) *Le livre de l'éternité*, (trad. E Meyerovitch M. Mokri), Albin Michel, Paris, 1962, p. 57.

étaient tout à fait actuelles et que son exercice devait même être considéré comme une promesse de réussite en philosophie, mais aussi en science et jusqu'en politique.

**Kınâli-zâde Alî Efendi ; un Descartes ottoman**

Rızâ Tevfîk a trouvé les fondements de la doctrine que les Occidentaux ont nommé "subjectivisme" chez les sophistes grecs et chez Socrate. La fameuse formule de Protagoras, qui nous est parvenue à travers le dialogue de Platon qui porte le nom de ce sophiste, est longuement commentée par le penseur turc : "l'homme est la mesure de toute chose" (*İnsân her şeyin mi'yârıdır*[6]). Rızâ Tevfîk a affirmé que c'est cette même formule qui a inspiré le trop réputé adage socratique "Connais toi toi-même" (*kendini bil*). Les sophistes apparaissent ainsi comme les premiers à avoir privilégié le monde subjectif et attiré l'attention sur le "sujet pensant" (*nefs-i mütefekkir*) dont on sait la place qu'il a occupé chez Descartes. Rızâ Tevfîk a difficilement caché son enthousiasme et ajoute que ce sont les sophistes qui ont affirmé et proclamé, avant tout le monde, que l'esprit de l'homme n'avait pas emprunté ses lois à la nature extérieure, mais que c'était, au contraire, son propre esprit qui donnait des ordres à celle-ci, par l'intermédiaire de plusieurs lois liées à son être propre[7]. La connaissance de soi (*ma'rifet-i nefis*) se présente donc comme une "condition indispensable au premier degré" en philosophie, mais aussi en science, en morale et en politique[8]. On peut deviner, à travers cette phrase, toute l'importance que Rızâ Tevfîk va donner à la mise en pratique de cet adage dans sa vie de politicien, de professeur et de derviche. Les sophistes, avec Protagoras à leur tête, ajoutait-il, ont incontestablement marqué l'histoire de la philosophie, et ils sont encore à l'honneur en ce début de XX[e] siècle :

> Il est donc clair que les critiques des sophistes, dans le domaine philosophique, ont orienté le mouvement de la recherche du monde objectif (*kâinât-i hâriciyye*) vers le monde subjectif (*âlem-i enfüsiyye*). Ce changement de point de vue a constitué le premier pas d'un effort accompli dans la voie de la réussite, lequel a conduit à de nombreuses découvertes d'importance. Il est, en même temps, à l'origine du fait que la doctrine subjectiviste a pu être établie, pour toujours, et d'une manière ferme. Aujourd'hui, même les matérialistes les plus obstinés n'ont pas le courage de nier que notre science est relative (*izâfî*) et que nos connaissances aussi sont, en ce qui concerne leur origine, subjectives[9].

6) F.D., p. 315.
7) *Ibid.*
8) *Birinci derecede lâbüd bir şart* ; F.D., p. 314.
9) F.D., p. 316.

Rızâ Tevfik est allé jusqu'à soutenir que la doctrine *inadiyya* de la théologie musulmane était également une forme particulière du subjectivisme[10]. Cette dernière doctrine n'était donc pas, pour lui, malgré sa proximité avec l'hétérodoxie bektachie, entâchée d'hérésie, et il n'a pas écarté un rapprochement entre celle-ci et la théologie islamique, et même les Ecritures. Il s'y est employé dans de nombreux autres articles. Il a dit qu'en privilégiant le sujet connaissant (*nefs-i mütefekkir*), ou la conscience (*vicdân*), les sophistes, et surtout Protagoras, ont fait du monde le "reflet", disons le miroir, de nos propres idées ; l'univers s'apparentant ainsi à une espèce de gigantesque chimère conforme à l'image que chacun pouvait s'en faire. C'est, nous n'en doutons pas, une des raisons qui ont poussé notre philosophe à dire que les sophistes et les soufis parlaient du monde comme du "monde des ombres et des illusions" ("le monde est l'ombre de Dieu", ibn Arabî[11]). Toutefois, pour faire mentir Rızâ Tevfik, nous pouvons relever que, chez les mystiques, cette "ombre" est toujours l'Absolu d'une certaine façon[12]. Le monde, émanation de Dieu, serait toujours une partie de la divinité. Devons-nous admettre que le monde de Protagoras, comme celui de Schopenhauer, est leur "représentation" ? Il le semble, en effet. Sur ce point, si nous suivons le philosophe, sophistes et soufis sembleraient "apparemment" d'accord. Le monde, théâtre de nos illusions, n'aurait aucune réalité. Le problème serait alors de définir quelle est la nature de cette conscience humaine à laquelle tout est rapporté et dont les mystiques estiment qu'elle est une émanation directe de Dieu. Mais il est évident que les sophistes ne l'ont point entendu ainsi. Là, se trouverait le point noir de l'analyse du subjectivisme chez Rızâ Tevfik ; subjectivisme "mystique" qui voit dans la conscience de l'homme un éclat de la divinité ou subjectivisme "athée" qui ferait de la conscience le centre de la vie et le plus haut degré de l'être, toute forme de divinité étant écartée ? Rızâ Tevfik a contourné cet aspect du problème. Il a toujours évité de rentrer dans les détails et ne s'est jamais exprimé clairement sur cette question. Il a plutôt penché tour à tour pour l'une ou l'autre de ces explications sans jamais s'abandonner totalement à l'une d'entre elles, selon qu'il se trouvait sous l'empire de la poésie ou de la philosophie.

Elève de Bergson, dont il a partagé la théorie concernant le mobilisme du monde, et admirateur de Protagoras et de ibn Arabî, Rızâ Tevfik a écrit que l'essence de l'univers est constituée par une ombre se modifiant à tout

10) *İslâm kelâmiyyûnunun (endiyye) dediği mezheb, işte sübjektivizmin bu (ferdî) şeklidir*; A.H., p. 201.

11) Cité par T. Izutsu, *The Key Philosophical Concepts in..., op. cit.*, p. 89 ; voir aussi Henry Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, Paris, Flammarion, (1 éd., 1958), 1977, qui rapporte les propos suivants du Shaykh al-Akbar : "Tout ce que l'on dit autre que Dieu, ce que l'on appelle l'univers, se rapporte à l'Etre divin comme l'ombre à la personne (ou comme son reflet dans un miroir" (p. 148).

12) Cf. T. Izutsu, *The Key Philosophical Concepts in..., op. cit.*, p. 93.

instant (*her dem mütegayyir bir gölge*), que Platon et ibn Arabî, précise-t-il, qualifiaient d'"existence illusoire" (*vücûd-i zıllî*)[13].

> Puisque toute chose est une ombre illusoire (*hayâlet-i zâ'ile*), il est naturel que nous recherchions dans notre propre être (*kendi varlığımız*), la vérité [la vérité que nous pouvons trouver, celle que nous "connaissons"]. Ainsi, dès lors que nous reconnaissons que le monde entier ne se compose que de fausses illusions (*hayâl-i bâtıl*) et qu'il se trouve être "l'ombre des ombres" (*zılâl-i zâ'il*), alors il ne reste, en vérité, qu' une seule chose dont nous ne pouvons douter le moins du monde ; notre propre moi, c'est-à-dire notre conscience (*vicdân*)[14].

Les mystiques anatoliens ont partagé ce point de vue et, mis à part certains poèmes de Yunus Emre, aucun ne nous semble illustrer ce credo mieux que les quelques vers suivants de Hâcı Bayrâm Velî, tirés d'une poésie bien connue, qui est aujourd'hui encore chantée dans les couvents de derviches. Détail non négligeable, ces vers avaient été commentés, en 1924, par Mehmed Alî Aynî, professeur d'histoire du soufisme à l'Université d'Istanbul, dans son ouvrage intitulé *Hâcı Bayrâm Velî*. Cet ouvrage est une monographie sur ce saint et une défense du mysticisme musulman et de l'esprit des confréries, publié une année seulement avant la fermeture des *tekke* par Mustafa Kemal. Le *melâmî* Mehmed Tâhir affectionnait aussi ce poème, dont voici deux quatrains :

> Si tu veux te connaître,
> Cherche-toi dans toi-même,
> Meurs, trouve l'esprit ;
> Toi-même, connais toi toi-même.
> Quiconque a connu ses actions,
> Celui-ci a connu son attribut,
> Dans l'instant il a vu son essence ;
> Toi-même, connais toi toi-même[15].

La question du subjectivisme a été également abordée par un philosophe arabe contemporain, Abd al-Rahmân Badawî, qui a exposé d'une façon originale, il y a plus d'une vingtaine d'années, les relations existant entre la mystique musulmane d'une part, et le subjectivisme d'autre part,

13) A.H., p. 197.

14) A.H., p. 198. Rızâ Tevfîk a indiqué, en note, que c'est Platon qui avait le mieux illustré cette théorie du monde des illusions avec son célèbre mythe de la caverne. En Orient, ce mythe a été si bien popularisé, par l'intermédiaire des mouvements mystiques, qu'on le retrouve jusque dans le théatre d'ombres turc, le Karagöz. Le vers (*gazal*) de Hâcı Evhad Çelebi, que l'on lit lors de l'ouverture, expose cette philosophie ; cf. A.H., p. 197.

15) Cf. Mehmed Alî Aynî, *Hâcı Bayrâm Velî*, Istanbul, 1343/1927, pp. 84 *sq.* (Une édition de cet ouvrage, en caractères latins, a été publiée, en 1986, par les Editions Akabe). Sur ce saint, voir aussi Mehmed Tâhir, *Hâcı Bayrâm Velî*, Istanbul, 1341/1925 ; Anna Masala, *La mistica turca d'Anatolia, Antologia di versi con testo a fronte*, Roma ; Guzine Dino, Michèle Aquien, Pierre Chuvin, *La montagne d'en face. Poèmes de derviches anatoliens*, Fata Morgana, Paris, 1986, pp. 44-45.

telles qu'elles se présentent dans l'existentialisme. On constate qu'un intellectuel contemporain n'a pas hésité, comme l'a fait notre philosophe turc il y a plusieurs décennies, à s'interroger sur les proximités de vues pouvant exister entre les mystiques musulmans et les penseurs occidentaux. Parlant du sens profond de l'attitude mystique, Abd al-Rahmân Badawî écrit :

> Dans son essence, elle est une analyse de l'être subjectif en tant qu'être authentique, exactement comme l'affirme l'existentialisme. Aussi le grand tort, dans la compréhension du sens profond de la mystique, est-il de ne pas la regarder comme une vision de l'être, une *weltanschauung*. Pour rendre claire notre idée, disons que la mystique se base sur la subjectivité, en ce sens qu'elle ne reconnaît d'être véritable que celui du sujet, du sujet individuel. Aussi l'être extérieur n'a pour elle qu'une importance secondaire, je veux dire, qu'il n'existe qu'en fonction du sujet connaissant[16].

La révolution opérée par René Descartes en philosophie, a été interprétée par Rızâ Tevfîk comme un retour au plus pur des mysticismes. Cela nous semble, au premier abord, paradoxal. Il est bien connu, en effet, que le système de Descartes en heurtant de front, dans un premier temps, la philosophie de l'Ecole, la scolastique, n'avait pas été sans blesser mortellement ce qui pouvait subsister des dernières spéculations néoplatoniciennes dans lesquelles résidait alors l'essence du mysticisme chrétien. Toutefois le philosophe turc a fait du cartésianisme une lecture qui, quoique superficielle, n'en est pas moins digne d'intérêt. Il a reconnu dans l'idéalisme cartésien un véritable *modus operendi* mystique, voire une *opus purgationis* — que nous analyserons dans le détail plus loin — et son exégèse soufie du célèbre *cogito ergo sum*[17] du philosophe français est une des pages les plus étonnantes de ses "Leçons de philosophie"[18].

16) Abdurrahman Badawi, "Les points de rencontre de la mystique musulmane et de l'existentialisme", *S.I.*, XXVII, 1867, p. 56. Cf. aussi Thierry Zarcone, "L'œuvre de Mehmed Alî Aynî (1890-1945) et les cercles *melâmî* d'Istanbul au début du XX[e] siècle", art. cit.

17) En turc : *şuphe ediyorum, düşünüyorum, öyle ise varım* ; F.D., p. 222. On peut signaler que Rızâ Tevfîk décèle aussi chez le poète Tevfîk Fikret une démarche cartésienne, c'est-à-dire subjectiviste, qu'il traduit par la règle suivante : credo ergo sum (*inanıyorum, öyleyse varım*) ; cf. son "San'atta sübjektivizm ve Tevfîk Fikret'in şi'iri", *Düşünce*, (numéro spécial), 1331/1912, pp. 89-90.

18) Il est bon de rappeler ici les remarques de Roger Arnaldez dans son étude intitulée "Un précédent avicennien du cogito cartésien ?" (*Annales islamologiques*, XI, 1972, p. 341), où il se défend de vouloir chercher un Descartes chez Avicenne : "Notons d'abord qu'il ne s'agit pas d'attaquer la paternité d'une invention : le *cogito* joue dans la pensée de Descartes et après lui, dans celle des philosophes occidentaux jusqu'à nos jours, un rôle unique ; c'est en cela qu'il est cartésien et qu'il n'appartient qu'à Descartes. Eût-il été formulé avant lui dans les mêmes termes exactement, ce qui n'est pas le cas, on ne pourrait pour autant parler d'un *cogito* cartésien avant Descartes. D'ailleurs, notons le bien, nous ne pouvons retrouver des analogues ou des pressentiments du *cogito* dans l'Antiquité ou le Moyen-Age, que pour la raison bien simple que nous le connaissons par les *Méditations*. On pourrait lire cent fois Avicenne sans l'apercevoir, si on ne savait déjà ce qu'il est".

Le point de départ de l'analyse cartésienne, que Rızâ Tevfik a définie comme une espèce d'"introspection" mystique, c'est le *Discours de la méthode.* Philosophe ou bektachi, l'auteur des lignes qui suivent aurait pu être l'un et l'autre pour les Ottomans :

> Je pris garde que pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi, qui pensais, fusse quelque chose, et remarquant que cette vérité "je pense donc je suis" était si ferme et si assurée que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir sans scrupule pour le premier principe de la philosophie que je cherchais...[19]

Concernant la fameuse expression *tabula rasa* qui commande de douter de tout et de faire "table rase" (*vicdânını boşaltmak* / vider l'esprit), Rızâ Tevfik a écrit :

> Nous avons traduit cette expression fondamentale par "planche lisse" (*levh-i emles* [ar. *amlas* ; lisse]). Or, la philosophie soufie est connue aussi pour effacer les souvenirs (*havâtır*) et les pensées (*efkâr*) de la conscience, pour passer une éponge sur la planche des événements [ou des pensées] (*levh-i endîşe*) et pour transformer ainsi la conscience en une planche purifiée (*levh-i musaffa*). Cela constitue même la première condition pour la connaissance de Dieu (*ma'rifet-i Hakk*). Car la vérité absolue (*hakîkat-i mutlaka*) ne peut se manifester (*tecellî*) dans un miroir qui est imprégné de souvenirs et tâché par la rouille, c'est-à-dire sale. Dieu (*vech-i dildâr*) qui est Vérité ne peut faire refléter sa beauté parfaite dans un miroir aussi sale. Cette croyance est fondamentale dans le soufisme. Et, sur ce point particulier, un grand nombre de poésies sublimes ont été composées. L'extase (*vecd*) aussi est recommandée pour parvenir à ce but. Lorsque Descartes fait "table rase" [c.f.d.l.t.], il voit son propre moi (*kendi benlik*) sur le miroir de sa conscience et il n'en doute absolument pas. De même, il est surprenant que lorsque le soufi dit "je suis Dieu" (*Ana'l-Hakk*), il voit la même chose, et rien d'autre, dans sa conscience qui est aussi une planche purifiée, c'est-à-dire libérée de tout lien. En fait, entre la philosophie de Descartes et le soufisme, il n'y a de divergence qu'au dernier degré[20].

Rızâ Tevfik admet, par conséquent, que même si la démarche introspective ou mystique — ce sont ses termes — rapproche les cartésiens des soufis, Descartes se sépare toutefois du soufisme, en dernier lieu, sans doute lors de sa reconstruction du monde, lorsque il attribue une "réalité" à celui-ci. Mais le penseur turc n'est pas rentré pas dans les détails. Il a signalé néanmoins, que Descartes nie le "panthéisme", c'est-à-dire, précise-t-il, la théorie de l'unicité de l'être (*vahdet-i vücûd*), en attribuant l'origine de nos sensations non pas à Dieu, mais aux choses, et en affirmant que la

19) René Descartes, *Discours de la méthode*, Préface.

20) F.D., p. 87.

cause prochaine de nos sentiments, c'est la matière. En disant cela, il sépare le créateur des créatures et donne une valeur subjective à nos conceptions mentales. Il attribue ainsi une valeur objective (*âfâkî*) aux choses créées extérieures (*mükevvenât-i hariciyye*), lesquelles seraient à l'origine de nos conceptions[21]. Le divorce est consommé entre les premiers résultats obtenus grâce à l'"introspection" et les déductions philosophiques qu'en a tirées le penseur français. Rızâ Tevfik s'en est rendu compte tout de suite, mais il n'a pas remis en question la méthode employée[22]. Il écrit, peu après, que Spinoza, par exemple, qui avait été un fervent admirateur de Descartes, a usé aussi de cette méthode, mais qu'il n'en avait pas moins épousé la doctrine de l'unicité de l'être. Il en est de même avec le religieux Malebranche qui, donnant dans le panthéisme, puis dans l'idéalisme, avait pourtant suivi Descartes qui était son premier guide[23]. Pour Rızâ Tevfik, la méthode cartésienne n'est donc pas à remettre en cause, et il n'y a pas lieu de l'identifier à l'ensemble du système du philosophe français.

C'est, sans nul doute, la méthode d'introspection cartésienne qui a séduit notre philosophe turc, en raison de son allure mystique et de sa dimension révolutionnaire. L'Occident civilisé est, en quelque sorte, admet-il, l'enfant spirituel du cartésianisme. Pour traduire l'expression "méthode introspective", qu'il cite une première fois en français, il a utilisé la formule *usul-i murâkabe* qui est assurément une mauvaise traduction, mais qui est révélatrice, pour nous, de l'idée que le philosophe se faisait de cette méthode. *Usûl-i murâkabe* devrait se traduire par "méthode d'attention, méthode de contrôle", le mot *murâkabe* signifiant "observation", "attention"[24]. Le dictionnaire de Kélékian donne à ce mot les sens de "contrôle" (ce qui est plus proche de son sens arabe : *murâqaba* ; "contrôle", "observation", "surveillance" [de *raqaba* ; "contrôler", "observer", "surveiller"]), mais aussi celui d'"extase", de "contemplation", peu employé dit-il[25]. Or, chez les mystiques, ce terme est bien connu ; l'expression *murâkaba bulunmak* signifie, selon Abdülbakı Gölpınarlı, "s'asseoir sur les genoux, poser les mains sur les genoux, œuvrer pour faire sortir toute chose du cœur, c'est-à-dire de la mémoire, pour que les yeux se ferment, se représenter le visage de son *şeyh*

21) F.D., p. 456. Sur Descartes et le panthéisme, voir aussi Ferîd, *Vahdet-i vücûd*, Matba'a-i Amire, Istanbul, 1331/1912, p. 41.

22) Le sociologue Ziyâ Gökalp a vivement critiqué le philosophe, en 1912, et a souligné, entre autres, que ce dernier n'était pas un fidèle disciple du penseur français : "Descartes accepte l'existence de deux mondes ; l'un est le monde de la pensée (*müfekkire âlemi*), constitué par la conscience (*vicdân*), l'autre, le monde matériel (*mâdde âlemi*) qui correspond à l'étendue (*fezâ*). Rızâ Tevfik est opposé à Descartes sur un point, mais s'accorde avec lui, sur un autre. Il s'y oppose car [pour Descartes] le monde matériel inclut les hommes, il s'accorde avec lui parce qu'il considère son "être intérieur" (*bâtinî mevcûdiyyet*) comme étant totalement libre de tout défaut venant des mondes matériels et mécaniques" ; cf. "Rızâ Tevfik'in felsefesi", *Genç Kalemler*, III, 15, p. 61.

23) F. D., p. 456.

24) Cf. S. J. W. Redhouse, *A Turkish and English Lexicon*, Constantinople, 1921.

25) *Dictionnaire Turc-Français*, Constantinople, 1911.

devant soi et attendre la grâce divine"[26]. Rızâ Tevfîk n'était, sans doute pas, sans ignorer le sens soufi du terme *murâkabe*[27]. Le but de cette méthode, selon Descartes, notait-il, est de nettoyer et de purifier notre esprit de toutes les espèces de croyances et de pensées, en usant de son trop connu "doute méthodique" (*şek-i usûlî*).

> La forme de "criticisme" (*tenkîdiyye*) que John Locke et Kant ont finalement suivie et perfectionnée vient de [ce doute méthodique]. Nous avons signalé plus haut tout ce que l'épistémologie devait au développement de ce "criticisme"[28].

Commentant un texte du mystique iranien Mahmûd Shabistârî, Rızâ Tevfîk a rappelé que seule l'abstraction nous permet d'acquérir une pensée juste et que la pensée discursive ne peut atteindre Dieu sans l'éclat de l'illumination (*lem'a-i işrâk*), c'est-à-dire sans inspiration (*ilhâm*) : "l'abstraction est la condition pour acquérir une pensée juste / Après cela, c'est la lumière de la confirmation divine". "Or, ajoute-t-il, cette affirmation du mystique iranien corrobore l'opinion du philosophe français qui dit : une idée claire qui représente la vérité est un simple éclair intuitif"[29].

Rızâ Tevfîk fait un bond de quelques siècles en avant et expose, ce qui n'est pas dénué d'intérêt, que cette méthode se rapproche de celle dont on use à son époque en psychologie ; la "méthode introspective" (expression traduite également par *usûl-i murâkabe*). Elle est, bien entendu, liée de très près au subjectivisme et apporte la conviction, ce que Rızâ Tevfîk reconnaît tout de suite pour être la plus juste, que "la conscience est la première preuve de notre existence"[30]. C'est établir, en même temps, l'existence de notre propre âme, ajoute-t-il. La "règle du subjectivisme de Descartes" (*destûr-i enfüsiyye*), "je pense donc je suis" (*düşünüyorum ! demek ki varım*), nous permet de découvrir en nous, après cette "introspection mystique", les seules choses qui ne seraient pas les produits de l'expérience. On est contraint d'accepter celles-ci comme constituant la vérité[31]. Ce sont là, souligne Rızâ Tevfîk, les fondements de la "doctrine rationaliste"[32]. Mais le philosophe va plus loin et attire l'attention de son lecteur sur le fait que démontrer l'existence de sa conscience à l'aide de la méthode introspective, c'est démontrer aussi l'existence de Dieu.

26) *Tasavvuf'tan deyimler ve...*, *op. cit.*, p. 238.

27) Il indique ailleurs que la "méthode d'introspection" est fermement rejetée par les docteurs de la religion (*ulemâ*) qui lui préfèrent la "méthode d'expérience" (*tecrübe usûlu*) ; K.F. 2, p. 228.

28) F.D., p. 444.

29) *Bâ fekr-e nikû-râ shart, tajrîd / Pis-e ânke lam'âti âz bârek-e tâ'yid* ; *hakîkatı temsîl eden bir fikr-i vâsi, basît bir lem'a-i tehdistir* ; *simplici mentis intuitiu [sic !]* ; F.D., p. 486.

30) *ibid.*

31) Ailleurs Rızâ Tevfîk oppose cette méthode d'introspection à une méthode dite "objective" ; A.H., pp. 122-124.

32) *Akliyye / rationalisme mezhebinin esâsı budur* ; F.D., p. 445.

Songeant à la vision du monde chez le Descartes des *Méditations métaphysiques*, le philosophe turc a énuméré les opinions que le philosophe français partagerait avec ibn Arabî :

> Le Shaykh al-Akbar ibn Arabî qui occupe peut-être la place la plus considérée, en Orient, parmi les soufis, exprime, sur ce point, ses idées et ses croyances, avec les mêmes termes. Ce grand mystique qui a vécu et est mort quelques siècles avant Descartes sépare aussi les choses existantes (*mevcûdât*) en deux classes. Il nomme "existence réelle" (*vücûd-i hakîkî*), c'est-à-dire "existence essentielle" (e.f.d.l.t. et *vücûd-i zâtî*), l'existence qui s'appuie sur elle-même et qui "est" toujours. Il dit qu'il s'agit de l'existence absolue (*vücûd-i mutlak*) et de Dieu (*Hakk*). Il appelle "existence garantie" (*vücûd-i kıyâmî*), "existence illusoire" (*vücûd-i zıllî*), l'existence qui a besoin d'une autre cause, d'une autre force pour être établie (*kıyâm*) et pour se perpétuer (*devâmî*). L'existence du monde des âmes et des corps est de cette espèce. Ceux-là, selon l'expression du Shaykh al-Akbar, sont éternels seulement s'ils sont établis avec Dieu (*ancak ikâme-i Hakkla kâ'imdırlar*). Parmi les soufis ottomans, Bursalı İsmâ'il Hakkı commente longuement cette opposition dans son livre *Şerh-i hazerât-i hamse* [Commentaire sur les cinq degrés de la manifestation divine][33].

La terminologie du soufisme a facilité le rapprochement avec le système de Descartes dont la langue, il faut le préciser, ne s'était pas totalement affranchie du jargon de la scolastique (d'origine aristotélicienne), celui-là même que l'on retrouvait dans la philosophie et la théologie arabe, et d'une manière moins apparente, dans la mystique islamique. Or, le vocabulaire de la langue philosophique ottomane était issue de la philosophie et de la théologie arabe et disposait ainsi de la terminologie élaborée par les Kindî et les ibn Sînâ à l'imitation du néoplatonisme grec. Si l'on ajoute à cela le lexique de la mystique persane, force est de constater que Rızâ Tevfîk avait à sa disposition un instrument linguistique d'une richesse non négligeable[34]. En rapprochant les Orientaux des Occidentaux à travers la terminologie philosophique, même si son entreprise reste discutable, et en s'employant à définir avec précision le sens exact des termes usités en philosophie, en mystique et même en science (voir l'introduction à son "Dictionnaire de philosophie"), Rızâ Tevfîk a fait accomplir un grand pas aux sciences humaines dans son pays. C'était un premier effort dans la recherche de convergences intellectuelles entre les penseurs de deux mondes différents. Son dictionnaire a laissé une profonde impression dans les milieux intellectuels turcs, à l'époque ottomane, et jusque dans les premières années de la République.

33) F.D., p. 457. Voir aussi l'analyse comparative de Descartes et de ibn Arabî à laquelle se livre Ferîd Kam dans son *Dînî felsefî musâhâbeler* (Propos sur la religion et la philosophie), Istanbul, 1329/1911. Il en existe une édition abrégée en turc moderne sous le titre *Dinî felsefî sohbetler* (éd. S. H. Bolay, Diyanet İşleri Başkanlığı Y., Ankara, non daté, pp. 177 *sq.*)

34) Voir l'introduction de son K.F., pp. 3-26.

Kınali-zâde Efendi est apparu comme l'un des plus grands penseurs et philosophes de l'Empire ottoman. Rızâ Tevfîk semble bien avoir retenu les leçons de son célèbre *Ahlâk-i alâ'î*, un ouvrage qu'il affectionnait tout particulièrement. Les écrits de cet aristotélicien ottoman ont embrassé tous les domaines du savoir et constituent une véritable encyclopédie. Notre philosophe a surtout retenu sa définition de la philosophie : "la philosophie, c'est de savoir, quel que soit notre état intérieur / âme commune (*nefes al-ammâre*), ce que sont les choses créées extérieures ; cela, dans la mesure où la force humaine est suffisante et autant que faire se peut"[35]. Ailleurs, Rızâ Tevfîk a loué la classification des sciences chez ce penseur ottoman, fidèle à Aristote mais innovateur également[36]. Pourtant, c'est le Kınali-zâde cartésien qui a gagné son respect :

> On a considéré que sa règle [de Descartes] "je pense donc je suis" était le plus solide des principes philosophiques. Le feu Kınali-zâde Alî Efendi, qui était son contemporain, défendait tout à fait les mêmes idées, dans sa propre langue et avec un style différent. Il disait : "la chose la plus évidente pour l'homme, c'est sa propre vérité intérieure (*kendi hakîkat-i zâtiyyesi*), et chacun — au moyen de cette analyse — sera informé de l'existence de son moi propre. Ceci est un évidence première."[37].

Dans une autre de ses études, Rızâ Tevfîk a attiré l'attention sur le fait que Descartes et Kınali-zâde Efendi acceptaient tous deux la théorie de l'automatisme et refusaient intelligence et jugement à l'animal[38].

Pour Rızâ Tevfîk, le progrès va donc dans le sens du subjectivisme. Il a soutenu que la philosophie, quelles qu'aient été ses différentes écoles, s'était faite, en ce début de siècle, le défenseur de l'esprit subjectiviste[39]. C'était prêcher, en un sens, que la mystique musulmane avait toujours droit de cité à l'époque moderne. En effet, le philosophe turc a écrit, en 1914, que le soufisme se confondait avec la philosophie subjectiviste ; ce qui représentait, pour lui, un exceptionnel succès — prodigieux tour de passe-passe du soufisme "éclairé", pouvons-nous ajouter[40]. Dans son projet d'écrire un

35) F.D., p. 23.

36) F.D., p. 146. Voir Rızâ Tevfîk, "Tasnîf-i ulûm, ba'zı mukaddemât-i felsefiyye", art. cit., pp. 380 *sq.* et E. J. W. Gibb, *A History of Ottoman Poetry*, *op. cit.*, I, p. 41 et II, p. 45. Sur l'analyse de l'âme chez Kınali-zâde, voir K.F., p. 168.

37) F.D., p. 323.

38) Cf. "Henri Bergson ve felsefesi", *İctihâd*, 1329/1913, p. 2038. Voir aussi les quelques lignes que consacre İsmâ'îl Hakkı İzmirli à Kınali-zâde Efendi et aux penseurs occidentaux dans son *İslâm mütefekkirleri ile garp mütefekkirleri arasında mukayese*, *op. cit.*, p. 33.

39) "Henri Bergson ve felsefesi", art. cit., p. 2038.

40) *Diyebilirim ki tasavvuf tamâmiyle sübjektivizm ya'nî enfüsî bir akîde-i felsefiyyeye peyveste olmuştur ve bu hârik-ül-âde bir muvaffakiyettir* ; "İnsânın uluvv-i sâni", *Peyâm* ; edebî ilâve, 29, 31 mars 1330/13 avril 1914, dans T.H.E., p. 131. Il écrit encore : "à mon avis, le credo subjectiviste est même la plus juste des doctrines philosophiques (*enfüsiyye i'tikâdı dahî — benim takdîrime göre — en doğru bir meslek-i felsefîdir*), F.D., p. 387, et : "c'est seulement la doctrine subjectiviste qui peut constituer la base solide de toute doctrine philosophique" (*id.*, p. 559).

ouvrage qui traiterait de la mystique islamique, projet qui n'a pu être mené à exécution, c'est le titre de "Subjectivisme" qu'il voulait retenir pour caractériser le soufisme. Il retient que la philosophie subjectiviste proposait une psychologie révolutionnaire, établie sur la base de l'"introspection cartésienne". Rızâ Tevfîk ne manque pas de louer, à cette occasion, la psychologie occidentale :

> N'oublions pas que, aujourd'hui, dans les disputes concernant ce problème [celui des instruments de la connaissance], c'est la psychologie qui est la mieux disposée[41].

Néanmoins, Rızâ Tevfîk nous a rappelé que, de nos jours, la psychologie ne donnait pas raison à Descartes ; ce qui ne signifie pas que sa méthode était mise en cause. Ce sont principalement ses déductions philosophiques qui étaient rejetées. "C'est nous qui donnons une forme à nos connaissances, non les choses", remarque le philosophe turc[42]. Il poursuit en rappelant que si les systèmes philosophiques dont il parle ont de nombreux points communs avec la métaphysique, la théologie et le soufisme, ils n'en ont aucun, en revanche, avec l'empirisme (*tecerrüb*)[43]. Rızâ Tevfîk tenait en horreur les formes extrêmes du matérialisme. Sa conclusion, c'est que la psychologie des "modernes" lui semblait l'un des meilleurs exercices soufis puisque le derviche restait un adepte de la *ma'rifet-i nefs*, c'est-à-dire de la connaissance de soi-même et, par extension, de la connaissance de Dieu[44].

Rızâ Tevfîk a fait de l'un des soufis les plus populaires de la littérature mystique anatolienne, Kaygusuz Abdal (XIV-XV$^e$ siècle), un partisan de la doctrine subjectiviste. Il a cité à l'appui de cette thèse plusieurs de ses vers qui nous rappellent de même un autre mystique turc cité précédemment, Hâcı Bayrâm Velî ; "Eh ! derviches qui connaissez votre être intérieur, Eh! bardes (*âşık*) qui avez trouvé Dieu dans votre être ; j'ai regardé de tout côté, je n'ai rien trouvé qui ne vienne de *moi*"[45]. Il a fait également référence à un autre soufi, Azmî Baba, qui croyait profondément en l'existence d'une force universelle (*kudret-i külliyye*) et était persuadé que celle-ci était établie dans sa conscience (*vicdân*) plus que partout ailleurs. Azmî était convaincu qu'il était lui-même le lieu de manifestation (*vâsıta-i tecellî*) de cette puissance, qu'il était lui-même cette force[46]. Pour Rızâ Tevfîk, cette "croyance subjectiviste" a traversé les siècles et est devenue un des grands principes du Bektachisme. Naïm Bey Fräshëri (1846-1900), le coryphée du premier mouvement nationaliste albanais, et un bektachi, a réservé une place à cette forme d'idéologie mystique dans son *Livre des Bektachis* (*Fle-*

41) F.D., p. 366.
42) F.D., p. 459.
43) F.D., p. 457.
44) *Kendini mahiyet ve mazhariyyetini bilmek Rabbını bilmek* ; T.H.E., p. 234.
45) *Id.*, p. 185.
46) *Id.*, p. 187.

*tore e Bektashinjet*) : "Toutes choses sont dans l'homme ; Dieu, le vrai, lui-même y est [...] Ici, il faut se connaître soi-même, car celui qui se comprend lui-même sait ce qu'est Dieu"[47]. L'influence de l'houroufisme sur les derviches anatoliens a déjà été longuement étudiée[48]. Rızâ Tevfik résume celle-ci en une phrase. Il dit que le houroufi cherche toute chose dans l'homme, qu'il sait que Allah est dans la conscience, qu'il le trouve et qu'il le voit dans la conscience[49]. Dans un ouvrage consacré à la question de l'houroufisme, le philosophe turc a analysé les caractéristiques essentielles de ce courant islamique. Il a montré que l'homme y était présenté comme le "vicaire de Dieu sur la terre", mais, qu'en fait, il serait Dieu lui-même, manifesté sous les traits d'Adam[50]. L'houroufisme nous apparaît ainsi comme une continuelle ovation de l'homme, considéré comme étant parfait sous tous les angles, exacte représentation de la divinité, centre de tous les cultes. Rızâ Tevfik s'est défendu toutefois de sombrer dans de telles exagérations ; il ne s'est jamais déclaré houroufi et il est même allé jusqu'à dénoncer les aberrations et les stupidités de cette doctrine, mettant l'accent sur ses "formes bizarres et grotesques"[51]. Ainsi le soufisme de notre philosophe n'a pas dépassé les limites d'un "subjectivisme" essentiellement philosophique.

L'existence de chaque chose, c'est ton propre être,
Ce qui te voit le mieux, c'est ton propre œil,
C'est ta propre parole qui gouverne cette matière ;
Ton corps est un trône, le Sultan est en toi [52]...

47) H. Bourgeois, "Le Livre des Bektachis de Naïm Bey Frasheri", *R.M.M.*, XLIX, 1922, pp. 109, 113.

48) Cf. Besim Atalay, *Bektaşilik ve edebiyâtı*, (Le Bektachisme et sa littérature), Matba'a-i Amire, Istanbul, 1340/1924, pp. 30 *sq.* ; Abdülbaki Gölpınarlı, "Fadl Allah Hurûfî", *E.I.*², pp. 751-754 et du même, *Hurûfîlik metinleri kataloğu* (Catalogue des manuscrits houroufis), Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1973 ; John Kingsley Birge, *The Bektashi Order of Dervishes, op. cit.*, pp. 58-62 ; E. J. W. Gibb, *A History of Ottoman Poetry, op. cit.*, I, pp. 336-388. Sur l'histoire du houroufisme et sur son expansion dans des zones géographiques autres que l'Anatolie, voir Irène Mélikoff, "Fazlullah d'Astarabad et l'essor du Hurufisme en Azerbaydjan, en Anatolie et en Roumélie", sous presse dans les *Mélanges offerts au Professeur Louis Bazin*, Institut Français d'Etudes Anatoliennes, Istanbul et Y. Ajhand, *Hurufiyya dar tarikh* (Le houroufisme dans l'histoire), Nashr-e Nay, Téhéran, 1369 Sh./1990.

49) *Her şeyi insânda arıyor, Allah'ı da vicdânda biliyor, vicdânda buluyor ve vicdânda görüyor* ; T.H.E., p. 218.

50) T.H., p. 252. Voir aussi pp. 252 *sq.* et pp. 278-280.

51) *Id.*, p. 221. Notons que Rızâ Tevfik a exposé son propre credo subjectiviste, dans ses *Felsefe Dersleri*, sous la forme d'un roubai, et en langue persane, pour ne pas déroger à la tradition orientale, : "Je n'ai vu qu'un rayon de la lumière de l'être de Dieu / Dans sa face lumineuse, j'ai vu un signe, / Je me suis rendu, ébahi, vers le désert de l'existence ; / Enfin, sur l'horizon de mon entendement, j'ai vu un mirage". (*Az nûr-e vojûd-e haqq ; ke tâbi didam / Bar chehre-ye rushan neqâbi didam, / Sargashte shodam be-dast-e hasti ; akher, / Dar afâq-e basirat-am sarâbi didam*). Rızâ Tevfik a fait suivre son poème des commentaires suivants : "Il n'est pas possible de voir de quoi est faite la vérité. Un seul éclat de sa lumière est une partie de son propre visage. Quelles que soient les études accomplies dans ce monde de l'existence, la seule chose que nous pouvons concevoir est le mirage des phénomènes" ; F.D., p. 555.

52) S.Ö. I, p. 48 et nos commentaires sur les analyses de Rızâ Tevfik concernant le fameux adage *ana'l-Haqq* en annexe IV, n. 54 p. 476.

**Le soufisme "bergsonisant"**

L'accueil que l'Empire ottoman a fait au philosophe français Henri Bergson mérite réflexion. Ayant été considéré comme un "spiritualiste" (*rûhiyyûn*), il a vu sa philosophie immédiatement adoptée par de nombreux intellectuels, ainsi que par les derviches "éclairés", et, dans les années 1921, c'est un périodique d'inspiration soufi, *Dergâh*[53], qui a contribué à répandre le bergsonisme. Ziya Gökalp (1876-1924), le père de la sociologie turque, avait lu Bergson sur les conseils de Hüseyin-zâde (1864-1942), mais il ne s'y était pas attardé, et Suphî Ethem a consacré un ouvrage au penseur français en 1919[54]. Toutefois, c'est Rızâ Tevfîk et Ahmed Suayip (1876-1910)[55], qui, les premiers, ont initié les intellectuels ottomans à la lecture du philosophe français. Rızâ Tevfîk, en ce qui le concerne, a innové en rapprochant le bergsonisme du soufisme. Hilmi Ziya Ülken estime que le bergsonisme, ensuite, a pris son essor dans les jours les plus noirs de l'Empire Ottoman, c'est-à-dire dans les années qui ont suivi la défaite de la Turquie, entre 1918 et 1920 (*Mütareke*). Le pays venait d'être occupé par les armées étrangères. Hilmi Ziya Ülken écrit que les intellectuels stambouliotes se partageaient alors en deux groupes bien distincts : les partisans de la métaphysique de Bergson et les adeptes du matérialisme. Pour ce qui est des intellectuels qui ont été à l'origine du périodique *Dergâh*, il cite trois noms ; İsmâ'il Hakkı, Mustafa Sekîp et Mehmed Emîn. Il ajoute que ces derniers, quoique divergents dans leur interprétation de la philosophie de Bergson, communiaient à travers leur lutte contre le mécanisme et les positivistes turcs[56].

Mais revenons en au tout début de l'histoire du bergsonisme dans l'Empire ottoman avec Rızâ Tevfîk. L'essentiel de son analyse de la philosophie du penseur français est contenu dans un article publié en 1329/1913 dans le revue *İctihâd*[57]. Rızâ Tevfîk a indiqué que son étude comporte deux par-

53) Les articles que Mustafa Sekîp a publiés dans *Dergâh* ont été rassemblés et édités en 1339/1923 sous le titre *Bergson ve "kudret-i rûhiyye"ye dâir birkaç konferansı* (Quelques conférences au sujet de Bergson et de la "force spirituelle"), Matba'a-i Amire, Istanbul.

54) *Bergson ve felsefesi*, Istanbul. Il faut citer également l'article que Mehmed Alî Aynî a rédigé, à la même date, sous le titre "Bergson ve felsefesi" (Bergson et sa philosophie), 1335/1919 ; republié en 1339/1923 dans *İntikâd ve Mülâhazalar... op. cit.*, pp. 65-80.

55) Ahmed Suâyip était, avec Rızâ Tevfîk, à l'origine de la *Revue des Sciences sociales et économiques* (*Ulûm-i içtimâ'iyye ve iktisâdiyye mecmû'ası*). Cf. Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de çağdaş... op. cit.*, pp. 218-229.

56) Cf. *Türkiye'de cağdaş..., op. cit.*, pp. 615-627. Une traduction des *Données immédiates de la Conscience* de Bergson, faite en 1928, par un certain Halîl Ni'metullâh, contient en annexe un petit lexique français / ottoman des termes techniques du bergsonisme ; *Şu'ûr'un bilâ-vâsıta mu'taları hakkında* (Au sujet des Données immédiates de la conscience), Devlet Matba'ası, Istanbul, pp. 241-248.

57) "Henri Bergson ve felsefesi", *İctihâd*, 1329/1913, pp. 2036-2044. Lorsque Kandemir a rendu visite au philosophe à Djounié, au Liban, ce dernier lui a avoué qu'il avait commencé à rédiger un ouvrage sur Bergson alors qu'il était professeur à l'Université d'Istanbul. Mais sa

ties ; la première était une étude historique d'ordre général, la seconde, une analyse de la pensée du philosophe. On découvre tout de suite que le fil conducteur de son étude est le thème de la "philosophie subjectiviste", doctrine qu'il a déjà mise en valeur chez Descartes, comme on l'a vu, et dont il fait de Bergson le dernier partisan. Rızâ Tevfîk a parlé naturellement des sophistes et a insisté sur le service que ces derniers auraient rendu à la philosophie en instituant le "relativisme" — préludant à la question "contemporaine" de "la relativité de la connaissance" (*izafet-i ilm*) — et en posant les bases de l'"épistémologie" (*mebahis-i ma'rifet*)[58]. En relation avec son propos, le philosophe turc énumére de la manière suivante les écoles de pensée existant à son époque : "les sceptiques qui doutent de tout, les sensualistes qui ne croient qu'au témoignage des sens et les rationalistes qui ne s'appuient que sur les jugements de l'intelligence [c'est-à-dire sur la raison]". Décrivant en trois mots les caractéristiques de l'école inspirée par le bergsonisme, il écrit :

> Ceux qui refusent de s'en remettre aux sens et à l'intelligence [la raison] et nient la possibilité d'atteindre à la certitude (*tahsîl-i yakîn*) — ne croyant qu'à l'intuition de la conscience (*keşf-i zamîr*) — sont liés, selon leurs convictions religieuses, aux soufis ou aux subjectivistes[59].

Rızâ Tevfîk revient sur le rôle de précurseur joué par Descartes dans la systématisation du subjectivisme et insiste sur l'influence que ce penseur a eue sur tous les philosophes qui l'ont suivi, donc, sur l'élaboration de la pensée qui lui est contemporaine. Pour le penseur turc, Descartes était le premier à avoir attribué la principale place à la conscience, et il précise que c'est cette caractéristique psychologique que défend la "philosophie d'aujourd'hui". Rızâ Tevfîk a aussi mentionné l'œuvre de l'anglais Hume, et surtout celle du "grand Kant" qui niait que l'on puisse connaître l'essence des choses (*hakâyik-i eşyâ*), mais qui admettait cependant l'existence d'un Etre absolu (*vücûd-i mutlak*). Schopenhauer vint ensuite pour corriger et compléter la philosophie de Kant[60]. Rızâ Tevfîk a dressé enfin un tableau des deux grandes tendances philosophiques existant, lesquelles se séparaient en fonction des réponses qu'elles apportaient à la question : "comment connaissons-nous les choses" ?

démission ne lui avait pas donné l'occasion de l'achever ; Kandemir, *Kendi ağzından Rızâ Tevfîk*, *op. cit.*, p. 17. Voir les quelques lignes que consacre Abdullah Uçman à Rızâ Tevfîk et au bergsonisme dans son article "II. Meşrutiyet'ten sonraki bazı edebî ve fikrî faaliyetler üzerine" (Sur quelques activités littéraires et intellectuelles qui ont suivi le deuxième gouvernement constitutionnel ottoman), *Millî Kültür*, şubat 1983, 38, pp. 39-42.

58) "Henri Bergson ve felsefesi", art. cit., p. 2037.

59) *Ibid.* Rızâ Tevfîk indique (*id.*, note * p. 2037) que cette classification a été empruntée à William Hamilton.

60) *Id.*, p. 2038.

> Les choses que nous connaissons, les connaissons-nous immédiatement et sous une forme intuitive (*hadsî*) ? Ou alors immédiatement et sous une forme représentative (*nazarî*) ?

Rızâ Tevfik écrit que si l'on retient la première réponse, cela signifie qu'on admet la possibilité de connaître l'essence des choses : il reconnaît, là, le dogmatisme (*dogmatizm*). Si l'on opte pour la deuxième réponse, c'est avouer qu'il est impossible de connaître l'essence des choses. La première réponse appartient à l'école intuitionniste (*hadsîyyûn*) représentée par Hamilton, la seconde, à l'école représentative (*nazariyyûn*) dont le chef de file est Stuart Mill. La dispute qui a opposé ces deux philosophes est une illustration de la lutte que se livrent ces deux écoles[61]. Rızâ Tevfik ajoute que Henri Bergson a insufflé une nouvelle vie à la doctrine intuitionniste[62], toutefois il a donné une allure double et personnelle à celle-ci, développant deux manières de voir (*siyâk-i nazar*)[63].

Rızâ Tevfik retient, avec Bergson, que nos états de conscience n'ont pas une existence séparée à l'image des objets matériels qui constituent le monde extérieur. Ces états de conscience forment une chaîne ininterrompue (*silsile-i mütemâdiyye*)[64]. Notre langue elle-même ne parvient pas à nous rapporter fidèlement nos états, et de nombreux faux problèmes en sont la conséquence. Nous pourrions donc, note le philosophe, si nous reformulons et analysons certaines questions, mettre un terme à ces querelles de langage (*lâf mücâdelâtı*) qui n'ont pas de sens[65]. La solution est "simple" :

> Si nous analysons et notons les mouvements internes de nos âmes, c'est-à-dire si nous dirigeons vers l'intérieur de nous-même le regard de notre entendement (*basîret*), nous trouverons et verrons, tout près, les émanations essentielles et "personnelles" (*sünûhât-i zâtiyye ve âniyye*) [c'est-à-dire liées à notre véritable être] de nos consciences. Ainsi, "ce" que aurons trouvé et vu, conformément à cette méthode, sera la "personnalité" [l'essence, l'être] (*zâtiyyet*) exempte de toute qualité [attribut][66].

Rızâ Tevfik en vient alors à la dimension proprement "spiritualiste" de l'œuvre de Bergson et se fait l'interprète fidèle — du moins dans les grandes lignes — de sa philosophie : l'âme, dit-il, est un être réel (*bir vücûd-i hakîkî*), manifesté d'une seule pièce (*tecelliyâtiyle yekpâre*), éternel (*mütemâdî*), un (*vahîd*), n'acceptant pas la dissolution (*gayr-i kâbil-i inhilâl*), indifférent

61) *Ibid.*

62) *Şimdi Bergson intuitionnisme mesleğini tekrâr ihyâ ediyor* ; *id.*, p. 2039. Mehmed Alî Aynî avait fait un rapprochement intéressant entre l'intuition bergsonienne et la "contemplation du cœur" (*mükâşefe-i kalbiyye*) chez le théologien mystique al-Ghazâlî, dans une lettre à Besim Atalay (publiée par Ali Kemalî Aksüt dans *Profesör Mehmet Ali Aynî... op. cit.*, p. 383).

63) "Henri Bergson ve felsefesi", art. cit., p. 2039.

64) *Id.*, p. 2039.

65) *Id.*, p. 2040.

66) *Id.*, p. 2040.

au lieu (*mekân*), à la position (*vaz*), à la forme (*şekil*). On peut noter que ce sont là autant de qualificatifs — sur le plan de la terminologie — dont les soufis avaient fait et faisaient un usage abondant. Bergson séparait, nous le savons, l'âme de la matière et avançait que les lois mécaniques ne pouvaient en aucun cas décrire les réalités psychiques sur lesquelles la mesure n'avait pas de prises.

> On n'insistera jamais assez sur ce qu'il y a d'artificiel dans la forme mathématique d'une loi physique, et par conséquent dans notre connaissance scientifique des choses. Nos unités de mesure sont conventionnelles et, si l'on peut parler ainsi , étrangères aux intentions de la nature (Bergson, *L'évolution créatrice*[67]).

Le philosophe turc était relativement bien informé puisque il a également rapporté les principales critiques que l'on faisait du bergsonisme au début du siècle et, en particulier, celles venant des mécanistes anglais. Il a noté que à la thèse du penseur français selon laquelle l'âme était un être indépendant (*müstakil*), séparé du corps, les mécanistes répondaient qu'elle n'était absolument pas une unité indivisible (*vâhid-i lâ-yetecezzâ*), mais plutôt un "faisceau de sensations" (*hazme-i ihtisâsât*)[68].

L'essentiel du bergsonisme, suivant Rızâ Tevfîk, demeure l'"introspection" qu'il traduit ici par l'expression *bâtine tevcih-i nazar*, dont le sens littéral est "regard tourné vers l'intérieur". La psychologie se trouve enrichie par cette nouvelle méthode, de même que la philosophie, note-t-il. Il est clair que le derviche se devine nettement derrière le philosophe, en particulier dans le paragraphe suivant :

> Le fait est que nous existons et que nous nous trouvons constamment en un contact intime avec l'existence, c'est-à-dire avec l'être de l'univers (*vücûd-i kâinât*). Si nous nous tournons vers ce point de contact, nous pourrons voir là, trouver là, l'essence propre de l'existence (*varlığın hakîkat-i zâtiyyesi*).Ce sont nos sentiments intuitifs (*hadsî / intuitif*) qui se trouvent être le point de contact entre notre conscience (*vicdân*) et l'univers. Les sentiments de cette espèce sont seulement ceux qui sont actuels (*ânî ve hâzır*). Il est question d'un état (*hâl*) qui repousse immédiatement le passé, mais conserve néanmoins en lui la plupart des souvenirs.

Pour saisir l'importance de ce texte et la place qu'il occupe dans le rapprochement entre Bergson et la mystique islamique, il est bon de rappeler ici quelques principes de la philosophie du penseur français. La conscience signifiant avant tout "mémoire", Bergson juge qu'elle est donc conservation et accumulation du passé dans le présent et ajoute qu'elle s'occupe de ce

67) (1ère éd. 1907), P.U.F., Paris, 1983, p. 219.
68) Rızâ Tevfîk, "Henri Bergson ve...", art. cit., pp. 2040-2041.

qui est, mais en vue seulement de ce qui va être[69]. Il écrit : "Il n'y aura pas pour elle de présent, si le présent se réduisait à l'instant mathématique. Cet instant n'est que la limite purement théorique qui sépare le passé de l'avenir..."[70]

Faisant de la conscience un principe de la liberté, dans la mesure où l'on en use ("quand une de nos actions cesse d'être spontanée pour devenir automatique, la conscience s'en retire"[71]), Bergson établit que nous ne sommes jamais autant libre que, lorsque, fort de nos expériences d'hier, nous songeons, dans cet instant fugace qu'est le présent, à construire demain. On peut donc voir que c'est le concept de *hâl*, élément essentiel dans le soufisme, qui occupe une position centrale dans le texte de Rızâ Tevfîk cité ci-dessus. Ce dernier explique avec force détails, dans une note à son texte, ce qu'il entend par ce mot.

> *Hâl* est un terme technique (*ta'bîr-i ıstılâhî*) très important qui est employé en philosophie islamique. Utilisé de cette façon, il est, à mon avis, tout à fait l'équivalent et le synonyme (*mukâbil-i mu'âdili*) du mot "actuel" [e.f.d.l.t.]. Le sens technique de ce mot est "intervalle entre l'existence et le néant" (*vücûd ile adem arası*). Il possède ainsi les caractéristiques "d'être actuel", d'exister et, en même temps, de ne pas être. Il fuit immédiatement le passé. Si l'on retient cette définition, il s'agit donc de la caractéristique que la philosophie d'aujourd'hui (*şimdiki felsefe*) nomme "actuel". Dans le soufisme, on l'appelle *vecd*[72].

Rızâ Tevfîk rapproche-t-il "l'instant" du Bergsonisme de l'extase du soufisme dont la dimension mystique et religieuse ne se prête pourtant pas, au premier abord, à une identification aussi nette ? Cette question en appelle une autre ; celle du rôle que joue le *vecd* ou le *hâl* dans la philosophie de Rızâ Tevfîk. Reconnaissons toutefois, dans un premier temps, qu'il s'agit bien là du *vecd* soufi, un état mystique, à travers lequel les derviches contemplent leur cœur et acquièrent la connaissance des secrets divins. Rızâ Tevfîk a immédiatement interprété l'"introspection bergsonienne" comme un exercice mystique, or un tel rapprochement n'était pas aussi facile avec les autres aspects du système de Bergson qui n'avaient que des ressemblances toutes superficielles avec la vision du monde des derviches. Rızâ Tevfîk n'en a pas moins essayé de les rapprocher coûte que coûte, au prix de véritables pirouettes dialectiques. La question du temps, par exemple, est inévitable dans le bergsonisme où elle se présente sous un aspect

69) Henri Bergson, *L'énergie spirituelle*, (1ère éd. 1911), P.U.F., Paris, p. 5.

70) *Id.*, p. 5.

71) *Id.*, p. 10.

72) Rızâ Tevfîk, "Henri Bergson ve...", art. cit., p. 2044. Dans la théologie islamique (*qalâm*), le terme *hâl* désigne effectivement un mode d'être intermédiaire entre l'existence et le néant, mais chez les soufis, il caractérise un état spirituel ; cf. A. Gölpınarlı, *Tasavvuf'tan...*, *op. cit.*, pp. 148-149.

tout à fait original. Cette question était, de surcroît, tout à fait à l'ordre du jour dans les premières années du XX^e siècle, puisque les conséquences de la révolution einsteinienne en physique avaient commencé à ébranler certains concepts traditionnels de la philosophie, en particulier celui de temps. Les données du problème étaient les suivantes. La conception du temps, dans le soufisme, a écrit Rızâ Tevfik, qui fait référence ici à un fameux mystique turc du XVII^e siècle, İbrâhîm Efendi, est "très proche" de celle de Bergson, quoique différente sur un point que le philosophe désirait préciser. Le danger venait d'Albert Einstein et Rızâ Tevfik note que la théorie du "temps relatif" développée par le physicien porte atteinte aux fondements de la philosophie de Bergson[73]. On résumera ici brièvement la présentation que fait le philosophe turc des deux façons possibles de concevoir le temps :

Il dit que l'on doit, en premier lieu, admettre la présence d'un temps n'ayant pas d'existence indépendante, s'appuyant sur nous et existant uniquement dans notre esprit. Il s'agit, en fait, du concept à l'aide duquel on caractérise le flot des événements qui se succèdent ; or ce temps n'est pas réel (*asıl*). C'est, précise-t-il, le temps qui est pris en compte en mathématiques et en géométrie[74]. Ce temps présente les caractéristiques suivantes : il est abstrait (*mücerred*), relatif (*nisbî*) et subjectif (*enfüsî*)[75]. Bien entendu, ce temps est aussi le temps relatif d'Einstein : c'est ce que Rızâ Tevfik nous laisse entendre.

D'après notre philosophe, le deuxième type de temps n'est pas du tout lié au phénomène de la succession des événements. Il a une existence totalement indépendante (*başlı başına mevcûd bir şey*). C'est un temps qui coule (*akmak*) continuellement. Rızâ Tevfik avance qu'il est question du temps réel, "concret", tel que le conçoit Bergson ("Qu'est-ce que la durée au dedans de nous ? Une multiplicité qualitative sans ressemblance avec le nombre"[76]).

Enfin, Rızâ Tevfik indique que même si l'interprétation du temps faite par un derviche turc connu sous le nom de Oğlanlar İbrâhîm Efendi est très proche de cette deuxième analyse — dans la mesure où le temps est conçu comme ayant une existence indépendante —, il reste cependant fidèle à une conception du temps conforme au mode de pensée mystique : celle d'un

73) *Husûsen Bergson felsefesini temelinden çürüten "nisbî zamân" nazariyyesidir* ; T.H.E., p. 268.

74) *Hendese veyâ riyâziyyâtta mu'teber olan zamân bu türlüsüdür* ; T.H.E., p. 271.

75) Bergson écrivait, en 1907, dans *L'évolution créatrice* (P.U.F., Paris, 1983, p. 22) : "les systèmes sur lesquels la science opère sont dans un présent instantané qui se renouvelle sans cesse, jamais dans la durée réelle, concrète, où le passé fait corps avec le présent".

76) Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1^ère^ éd. 1889, P.U.F., Paris, 1970, p. 170.

temps conçu comme éternité, *sub specie æternitatis*. Il cite, pour appuyer sa thèse, quelques vers attribués à ce mystique :

> L'instant éternel (*ân-i dâ'im*) est début et retour pour le monde,
> L'instant éternel est esprit (*rûh*) pour le monde et pour l'homme,
> L'instant éternel est l'essence cachée du temps[77],
> Le début et la fin sont compris (*mündemic*) dans l'instant éternel,
> Le monde, l'homme sont immanents (*mündemic*) à l'instant éternel[78].

Cette théorie de l'instant éternel, même si on peut l'apparenter par bien des côtés à la théorie du temps réel chez Bergson, ne nous décrit pourtant pas le temps de la même manière, c'est-à-dire comme un temps en mouvement (*hareket ve cereyân*), un "temps qui coule", expression proprement bergsonienne. L'immobilité est-elle la face cachée du temps chez les mystiques ? Rızâ Tevfîk, profondément bergsonien, mais admirateur par ailleurs de Oğlanlar İbrâhîm Efendi — il l'avoue dans de nombreux articles — se pose cette question et y répond à l'aide d'une astuce toute dialectique, entendant bien montrer que les propos de ce soufi ne sont en aucun cas incompatibles avec la philosophie bergsonienne, qu'ils sont même parfaitement conformes à cette philosophie. Le temps, tel que nous le concevons habituellement, n'existe pas chez le soufi[79] :

77) Rızâ Tevfîk commente ce vers et le rapproche du plus pur bergsonisme dans Ö.H., p. 140 : "le premier *mısrâ* que j'ai tiré du deuxième *beyt* nous rappelle la "durée concrète et vraie" [e.f.d.l.t.], c'est-à-dire le temps indépendant et véritable de Bergson, lequel considérait le temps comme étant concret (*müteşşahhıs*) et existant de façon totalement indépendante.

78) T.H.E., pp. 269-270. Parlant du degré de l'angoisse, chez les mystiques, le philosophe arabe Abd al-Rahmân Badawi a cité le suédois Kierkegaard : "l'angoisse clarife l'instant et nie la qualité". Badawi ajoute que l'instant (*al-waqt*) signifie chez cet auteur : "ou bien le temps présent qui est un moyen entre le passé et l'avenir, ou bien ce qu'éprouve le mystique des états qui lui viennent de Dieu, sans qu'il y ait de sa volonté. Aussi le *waqt* désigne le présent pur, non mélangé d'aucun élément du passé ou de l'avenir" ; cf. "Les points de rencontre de la mystique musulmane et de l'existentialisme", art. cit., p. 69. On peut constater combien il a été facile, pour Rızâ Tevfîk, à partir d'analogies si frappantes, de rapprocher deux systèmes pourtant différents, et dans leur vision du monde et dans leurs intentions, ceux de Bergson et des mystiques. Toshihico Izutsu remarque que, chez ibn Arabî, le "véritable connaisseur" est "adorateur de l'instant, par quoi il faut entendre un homme qui adore chaque auto-manifestation de Dieu, à tous moments, comme une forme particulière de l'Un" ; *The Key Philosophical Concepts... op. cit.*, p. 84.

79) Dans son ouvrage sur Omar Khayyam (Ö.H., p. 140), Rızâ Tevfîk a donné des éclaircissements sur la pensée philosophique du poète iranien. Il note que de nombreux orientalistes se sont mépris sur lui et en ont fait un soufi. En fait, écrit Rızâ Tevfîk, ce dernier était un partisan du "mobilisme" (e.f.d.l.t. ; c'est-à-dire de la philosophie du changement) ; K.F. 2, pp. 239 *sq.*. Il insistait sur la brièveté de la vie, sur l'absence du passé, et la réduction de la vie, de tout, à un "instant présent" (*ân-i hâzır*). Rızâ Tevfîk ajoute que son soufisme ne reconnaît pas de réalité au temps et à l'espace qui sont présentés commes des ombres dans ce monde de l'illusion. Ce monde du non-repos (*âlem-i bî-direng*), constitué par une simple et vulgaire émanation de l'Etre absolu, se trouve à l'intérieur d'un "instant continuel" (*ân-i dâ'im*), d'un "instant éternel" (*ân-i kayyûm*). Le philosophe turc précise, dans une note à son texte, que le mot persan *derenk* correspond au turc *sükûn* qui a le sens de repos, calme. Très employé autrefois, ce mot caractérisait le monde pris dans un mouvement continuel. Il conclut en insistant sur le fait

> En fait, s'il existe quelque chose en ce monde, mais si rien ne se meut, c'est qu'il n'a existé aucun temps, mais un instant (*ân*) : toutefois puisque le changement n'existe pas dans les choses éternelles (*ilelebed*), cet instant était donc éternel (*dâ'imî*), c'est-à-dire qu'il "durait" (*devâm ederdi*)[80].

Il est clair qu'il faut interpréter ici le verbe "durer" dans le sens que lui donne Bergson. Cela signifie, en quelque sorte, qu'il "permane", qu'il demeure constamment dans cet état d'immobilité, qu'il "coule" ; rien de plus agréable à l'orthodoxie bergsonienne. Ainsi, ce qui semble du mouvement n'est autre que la répétition continuelle de ces instants éternels.

Rızâ Tevfik a ramené dans le camp du bergsonisme cette théorie qu'il présente comme un des principes fondamentaux de la sagesse soufie (*hikmet-i sûfiyyenin mebde-i esâsiyyesinden biri*). Théorie du temps concret, du temps réel, du temps absolu, celle-ci tombe alors sous les coups de la critique einsteinienne. Mais sur ce point précis, Rızâ Tevfik n'apporte aucun détail supplémentaire. Il existe néanmoins un autre document, le résumé d'une conférence présentée par le philosophe, à Beyrouth, et publiée par un journaliste, en 1938, où celui-ci a confronté les opinions d'Einstein et de Bergson sur le temps[81]. Il n'ignorait sans doute pas l'étude publiée par le philosophe français sur la relativité d'Einstein (*Durée et simultanéité*, Alcan, Paris, 1922), ni les conclusions qui en avaient été tirées. Il semble d'ailleurs qu'il les a faites siennes. Il importe, notait le philosophe français, de ne pas confondre le temps physique — entendons celui d'Einstein — avec la durée ou le temps "psychologique". De même, à la critique de la simultanéité, Bergson répondait par la démonstration de l'existence d'une simultanéité intuitive, psychologique. En avril 1922, Einstein a concédé au philosophe français que sa conception s'appliquait bien au temps physique, mais non au temps psychologique ou durée[82]. Rapproché de la durée absolu de Bergson, le "temps" des soufis échapperait donc à la critique einsteinienne. Rızâ Tevfik en a retiré que le "temps" des soufis n'est pas celui des

que le soufisme considère le mouvement (*hareket*) et le cours des événements (*inkilâb-i havâdis*) comme des œuvres magiques, fruits de l'illusion. Les partisans du philosophe grec Parménide d'Elée, les Eléates, qui pensaient ainsi n'étaient pas des soufis, mais des "idéalistes". Rızâ Tevfik note donc que ce problème n'est pas un problème de philosophie mystique, mais de philosophie idéaliste. Il écrit peu après : "mais on peut dire que puisque le soufisme est une philosophie idéaliste, il est également concerné par cette réflexion". En ce qui concerne l'"instant éternel", Omar Khayyam, selon Rızâ Tevfik, ne croit pas à cette théorie qui est purement soufie. Elle peut s'appliquer uniquement à la vie de l'homme, mais jamais à celle de l'univers (*ân-i dâ'im fikrine gelince Hayyâmın buna inanmaz, bu sırf sûfiyye hasır. Onun nazarında bu ta'bîr, hayât-i kâ'inât için değil, hayât-i beşer için doğrudur*). Il veut dire par là, nous semble-t-il, que cette théorie n'a de valeur qu'en psychologie, mais jamais en cosmologie. Rızâ Tevfik cite une nouvelle fois les vers de Oğlanlar İbrâhîm Efendi (déjà cité dans T.H.E., pp. 269-270), et il ajoute que si Bergson avait pu les lire, il les aurait certainement appréciés (*Bunları Mösyö Bergson görseydi beğenirdi*).

80) T.H.E., p. 237.

81) On trouve ce texte chez Hilmi Yücebaş, *Filosof Rızâ Tevfik... op. cit.*, pp. 66-69.

82) Cf. Félix Challaye, *Bergson*, Mellotée, Paris, pp. 227-231.

physiciens. En effet, lors de la rédaction de l'article où il a abordé ce point pour la première fois ("Katârât-i efkâr", 1922), il n'avait sans doute pas encore lu *Durée et simultanéité*. "La théorie du temps relatif, remarquait-il, ruine les fondements de la philosophie de Bergson", et cela s'entend aussi, du soufisme "bergsonisant" d'Oğlanlar İbrâhîm Efendi. Mais, en 1938, il pensait différemment. Doit-on en conclure que la durée bergsonienne, ce temps "psychologique" que la critique einsteinienne ne toucherait pas et que le penseur turc avait rapproché naguère de l'"instant éternel" des soufis, demeurait sauf ? Rızâ Tevfik écrivait :

> Ces deux conceptions du temps sont totalement différentes, mais ne sont pas contradictoires, au point que l'une, sous sa forme absolue, réfute l'autre. Nous pouvons les accepter toutes deux en même temps[83].

L'objectif de Rızâ Tevfik semble donc avoir été atteint ; il aurait réconcilié Bergson et les soufis, à la fois sur la méthode à employer, l'"introspection", et sur quelques points particuliers ayant trait à leurs visions du monde. On peut constater au prix de quelles torsions intellectuelles cela a été possible.

Il lui fallait, en effet, à n'importe quel prix, montrer que cette philosophie subjectiviste tant prisée en Europe avait son pendant en Orient. Or la première caractéristique de cette doctrine, comme il nous l'a montré chez les sophistes, Descartes, et Bergson, était de faire mouvement vers le "sujet pensant", autrement dit d'interroger la conscience. Faisant référence aux nombreux articles sur le soufisme qu'il avait publiés dans le journal *Peyâm-i sabâh*, Rızâ Tevfik a écrit :

> Si on a clairement saisi les explications que j'ai données jusqu'à maintenant dans ce journal concernant le soufisme, on est conduit, nécessairement, bien au delà de la *felsefe-i enfüsiyye* que les Européens nomment subjectivisme. Si on se met à penser minutieusement (*inceden inceye i'mâl-i fikr olunuyorsa*), petit à petit, le monde matériel se réduira à un point géométrique, à un rien, mais la conscience (*vicdân*) se développera de plus en plus sous la forme d'un monde infini qui contient et renferme tout l'univers et ce qui est vie, temps et espace. Le soufisme considère ainsi la conscience. Pour cette raison, seul le "trône du Miséricordieux" [Dieu] se trouve là. Le lieu où se trouve l'"Anka d'orient", c'est-à-dire la vérité absolue, qui est non-lieu, se trouve aussi là. Il est hors de doute que s'il voit la conscience de cette façon, l'homme acquiert — nécessairement et naturellement — une exceptionnelle valeur spirituelle[84].

83) Hilmi Yücebaş, *Filosof Rızâ Tevfik... op. cit.*, p. 231. Sur l'impact provoqué par les découvertes d'Einstein chez d'autres penseurs mystiques de l'aire turco-iranienne, voir T. Zarcone, "Une réception d'Einstein chez quelques penseurs mystiques du monde turco-iranien", art. cit.

84) T.H.E., p. 218. Voir aussi T.H.E., p. 265 où Rızâ Tevfik prête les propos suivants au

Rızâ Tevfik affirme que Oğlanlar İbrâhîm Efendi a atteint le plus haut degré de cette philosophie subjectiviste. Il rappelle que depuis Socrate et jusqu'à Bergson, tous les spiritualistes européens, à l'image de ce derviche et de ses semblables, reconnaissaient la primauté de la conscience[85] :

> [Cette constatation] est la vérité ésotérique (*hakîkat-i mektûme*) qui est la fin des fins dans toutes les sectes secrètes (*mezâhib-i bâtiniyyede*), toutes les philosophies orientales et mystiques (*hikmet-i işrâkiyye*). Que l'on ne recherche pas un autre secret ! Le secret (*sır*) se trouve dans l'explication qui en est donnée à l'homme et, pour cette raison, dans la disposition exceptionnelle (*haysiyyet-i müstesnâ*) qui est attribuée à la conscience. [...] Il existe aujourd'hui dans tous les pays civilisés une philosophie estimable et très explicite qui est, dans ses principes, identique à notre soufisme [...] Elle est enseignée dans les écoles. Pour cette raison, il n'y a pas de mal à présenter maintenant, dans toute sa vérité, cette doctrine qui fait de cette haute valeur de l'homme une règle philosophique[86].

C'est le bergsonisme qui a été, comme nous l'avons montré plus haut, au cœur de ce rapprochement. Il a été l'occasion pour le philosophe turc de s'interroger sur sa propre tradition et de repenser la terminologie du soufisme, en procédant, lorsqu'il y avait lieu, à de nouvelles définitions de ses concepts-clefs, comme ceux d'"unicité de l'être" (*vahdet-i vücûd*), d'"homme parfait" (*insân-i kâmil*), d'"extase" (*hâl, vecd*), de "secret" (*sır*), etc. Mais ces essais de définition ne se sont pas faits sans une consultation préalable des sources philosophiques occidentales. La psychologie dite "subjectiviste" lui a permis tous les rapprochements et toutes les déviations. Qui plus est, lorsque Rızâ Tevfik décelait quelques ressemblances entre certaines doctrines philosophiques, il a joué, pour forcer l'identification, sur l'ambiguïté naturelle de certains termes ; ainsi, l'expression soufie "Etre absolu" (*vücûd-i mutlak*), par exemple, dont on ne sait jamais exactement pourquoi elle caractérise le Dieu de la religion, à certains endroits, puis un Absolu philosophique, à tel autre. Enfin, le philosophe a clamé haut et fort son admiration pour le philosophe Bergson et il est allé jusqu'à faire de ce dernier, comme tout bon derviche, un partisan de la doctrine de l'unicité de l'être et, cela va de soi, un agnostique :

> Bien, donnons raison au professeur Bergson, retenons et exposons avec lui qu'il existe une vérité absolue (*hakîkat-i mutlaka*), "quelque

derviche Velî : "le cœur est la maison de Dieu. Le cœur est le grand lieu de la manifestation. Le cœur est Dieu. Le monde et tout ce qui n'est pas le monde, tout cela se manifeste dans le miroir de Dieu. Quoi que tu cherches, cherche-le dans le cœur ! Quoi que tu désires, demande-le au cœur ! Allah et tout ce qui n'est pas Allah, tout est dans le cœur du croyant. Pour cette raison, il n'y a pas de monde plus vaste que le cœur ; le monde des rêves, le monde futur, tous sont dans le cœur. Le jour du rassemblement, le jour de la résurrection, le paradis, tous sont dans le cœur...

85) T.H.E., *ibid.*

86) T.H.E., pp. 218-219.

chose" existant tout à fait indépendamment de nous. Oui ! acceptons cela ; et refusons en même temps, avec lui, le nihilisme (e.f.d.l.t. et *leysiyye*) et le vulgaire idéalisme (*âdî îdeâlîzm*). Acceptons, sans aucune objection, que nous nous trouvons chaque seconde, chaque instant, en un contact intime avec cette vérité absolue. Mais ce contact ne suffit pas pour nous renseigner sur l'essence propre (*hakîkat-i zâtiyye*) de celle-ci[87].

**Rızâ Tevfîk critiqué...**

Le sociologue Ziyâ Gökalp a publié, en 1912, dans la revue *Genç kalemler* (Les jeunes plumes)[88], sous le pseudonyme de Celâl Sâkib, une critique assez vive et peu courtoise de la philosophie de Rızâ Tevfîk. Il n'aimait guère le philosophe. Le plan même de son article est surprenant ; les titres des différents paragraphes sont les suivants : "Rızâ Tevfîk peut-il être un matérialiste ?" (*Rızâ Tevfîk maddeci olabilir mi ?*), "Rızâ Tevfîk peut-il être un déterministe ?", (*Rızâ Tevfîk mu'ayyeniyetci olabilir mi ?*), "Rızâ Tevfîk peut-il être un positiviste ?" (*Rızâ Tevfîk müsbetci olabilir mi ?*), "Rızâ Tevfîk peut-il être un évolutionniste ? (*Rızâ Tevfîk tekâmülcü olabilir mi ?*), "Rızâ Tevfîk peut-il être [un partisan de la théorie] des idées-forces ," (*Rızâ Tevfîk kuvvet-fikir (idées forces)ci olabilir mi ?*), "Rızâ Tevfîk peut-il être un individualiste ?" (*Rızâ Tevfîk infirâdcı / individualist olabilir mi ?*), "Qu'est Rızâ Tevfîk ?" (*Rızâ Tevfîk ne dir ?*)

La principale critique vise le "subjectivisme" du philosophe dans lequel Ziyâ Gökalp dénonce la marque d'un orgueil et d'une vanité démesurés. Le ton de l'article n'échappe à personne ; il vise à ridiculiser le Rızâ Tevfîk philosophe et soufi :

> Rızâ Tevfîk soutient qu'une "conscience spontanée" [e.f.d.l.t. et *hâcis vicdâniyyet*], un esprit libre de ses choix, existe en lui. Il considère l'état de conscience dans lequel se trouve [Abdülhak] Hâmid comme une manifestation d'un seul tenant de la propre inspiration consciente du poète —"Comment puis-je dire que l'âme n'existe pas / Les souffrances que je ressens existent" (A. Hâmid) —, car les hommes qui sont étrangers à eux-mêmes — même les plus grands philosophes et les plus grands poètes — sont constitués, selon l'expression de Taine, d'"hallucinations vraies" [e.f.d.l.t.], qui apparaissent dans leur propre conscience, et le monde visible se compose de leurs propres jugements, de leurs propres sentiments. Lui-même [Rızâ Tevfîk] voit chaque chose, chaque personne — lesquelles se composent de "choses" — mais il ne peut voir aucune personne, parce que hormis lui, il n'y a personne qui voit, qui sait, qui comprend. Cette forme de "solipsisme" [e.f.d.l.t et *ferdâniyyet*] que l'on a

87) "Henri Bergson ve felsefesi", art., cit., p. 2041.
88) "Rızâ Tevfîk'in felsefesi", art. cit

> nommé "fait d'être conscient" (*vicdâniyyet*) est la seule position dans laquelle s'est établi notre philosophe-derviche[89].

Rızâ Tevfik avait déjà abordé cette question du solipsisme dans son "Dictionnaire de philosophie" et avait signalé que cet écart était le seul fait des derviches fanatiques. Nous savons bien que ce n'était pas le cas de notre philosophe qui n'a jamais suivi aveuglément la voie des soufis, mais qui, au contraire, a constamment fait usage d'esprit critique et s'est toujours tenu loin des excès que pouvait connaître certaines confréries. On peut donc s'inscrire en faux contre Ziyâ Gökalp dont le passage cité ci-dessus nous révèle plutôt la hargne qu'il ne nous renseigne sur quelque vice ou défaut du personnage incriminé. Rızâ Tevfik a souligné de la façon suivante le danger que pouvait représenter le solipsisme chez les derviches :

> La doctrine soufie — si l'on considère sa dimension philosophique — étant donné qu'elle est conforme au panthéisme idéaliste (e.f.d.l.t. et *vücûdiyye-i iftifâriyye*), trouve dans la communion en Dieu (e.f.d.l.t. et *visâl-i Hakk*) le but ultime (e.f.d.l.t. et *maksad-i aksâ*) et le suprême Bien (e.f.d.l.t. et *hayr-i â'lâ*). La plupart des derviches commencent par nier les "existences possibles" et atteignent un degré excessif dans le domaine du subjectivisme que l'on nomme solipsisme (*eneiyye*). Ils tombent ainsi dans une philosophie extrémiste (*felsefe-i ifrât*) puisqu'ils ne voient plus dans l'existence aucune autre chose réelle sinon celle de leur propre âme[90].

Rızâ Tevfik a consacré d'autres lignes à ce problème dans ses "Leçons de philosophie" où le solipsisme est présenté comme une impasse à laquelle conduit un usage abusif du subjectivisme et de l'"idéalisme", le passage de cette dernière doctrine au solipsisme étant très facile :

> Si vous n'attribuez pas à des facteurs indépendants, [se trouvant] à l'extérieur, la cause de vos conceptions et si vous définissez [en vous référant] à votre seule volonté les événements qui peuvent être liés à toutes ces questions, vous sautez immédiatement — et même en

89) "Rızâ Tevfik'in felsefesi", art. cit., pp. 61-62. Plus loin (*id.*, p. 68), il ajoute que "ce serait le penseur Max Nordau qui aurait, mieux que tous, défini la personnalité de notre étrange génie en notant qu'il était à moitié juif (*nisf-i ulyâsında ibrânî*) (?) et "égotiste" (e.f.d.l.t.). Ziyâ Gökalp écrit que l'on peut traduire ce dernier mot par *enâniyyet*, mais Nordau ne veut pas signifier par là qu'il songe à "l'égoïsme" (*hudkâm*). "Les égoïstes ne sont pas vraiment dangereux pour la morale et la sécurité de l'Etat, dit-il, par contre, pour ce qui est de ceux qui ont succombé au solipsisme (*eneiyyet*), ils ne sont d'aucune utilité à personne et ont une seule idée dans l'esprit ; être connu de tous sans qu'aucun ne puisse leur ressembler" (*kendilerinin hiç kimseye benzemediğinin herkes tarafında bilinmesi...*).

90) K.F., p. 198. Voir aussi K.F. 2, p. 197. Kant, dans la *Critique de la raison pratique* (3[e] section, chap. 3) utilisait le terme de solipsisme pour désigner l'amour de soi ou une attitude caractérisée par l'égoïsme et la suffisance, et Ernest Cassirer (in *Philosophie des formes symboliques*, Ed. de Minuit, Paris, III, p. 100 *sq.*) considérait le solipsisme comme le parachèvement radical du doute sceptique ; cf. l'article "solipsisme" dans *Les notions philosophiques. Dictionnaire, op. cit.*, II, p. 2421.

> un pas — du subjectivisme à l'idéalisme ; et vous ne vous arrêtez pas seulement à la frontière du subjectivisme, vous la dépassez obligatoirement. Vous atteignez l'étrange philosophie du solipsisme. C'est une impasse à laquelle conduisent le subjectivisme et l'idéalisme après avoir cheminé main dans la main. Il n'est pas possible d'aller au-delà parce que le solipsisme est déjà une opinion philosophique clairement absurde[91].

"Nos soufis, remarque Rızâ Tevfîk, sont tombés aussi dans ce travers et ont épousé le solipsisme, et parmi ceux-là, l'un des plus célèbres, Kaygusuz Abdal" :

> Notre Kaygusuz [Abdal], dans un livre important, après avoir dit : "grâce aux indications d'un enfant, j'ai visité des villes étranges et j'ai vu de nombreuses choses", avoue : "j'ai fermé les yeux, je les ai rouverts et j'ai vu qu'il n'y avait rien d'autre que moi". Kaygusuz a raconté cela pour faire allusion au fait qu'il a visité ce monde dans sa propre conscience.

Rızâ Tevfîk a confirmé, en 1937, dans un courrier à l'orientaliste J. K. Birge, son opinion selon laquelle Kaygusuz Abdal professait le solipsisme dans sa *Risâle-i Kaygusuz Sultan*. Birge considérait toutefois la doctrine de Kaygusuz comme le *nec plus ultra* d'un bektachisme très raffiné : "l'éventail des croyances est vaste, variant depuis les superstitions les plus grossières des Bektachis ignorants jusqu'au solipsisme virtuel ou jusqu'à une croyance selon laquelle rien n'existait hormis soi-même, et jusqu'à un athéisme tout à fait matérialiste"[92]. Malgré cela, la *Risâle-i Kaygusuz* (connue aussi sous le nom de *Budalanâme*), a eu une grande influence sur Rızâ Tevfîk qui a fait de Kaygusuz Abdal un "vrai philosophe" (*ciddî bir feylesûftur*). Les thèmes abordés faisaient de cet ouvrage, si l'on adopte la formule de Rızâ Tevfîk, un véritable bréviaire du "subjectivisme" ; "se connaître soi-même" (*kendini bilmek*) ; "le cœur" (*gönül*) ; "trouver Dieu alors que l'on se trouve dans le monde, se connaître soi-même et trouver la vérité" (*Hakk'ı dünyada iken bulmak, kendini bilerek hakikatı bilmek*) ; "le but de la venue de l'homme dans le monde est de se connaître et de connaître Dieu" (*insanın dünyaya gelmekten maksadının kendini ve Hakk'ı bilmek*), etc.

L'avertissement de Rızâ Tevfîk cependant est très clair ; il faut éviter de tomber dans ce piège qu'est le solipsisme. Aussi la critique de Ziyâ Gökalp peut nous fait sourire. Avait-il lu attentivement le philosophe ? Il n'empêche que la suite de l'article du sociologue turc, et en particulier ses

91) F.D., pp. 515-516.

92) F.D., p. 516 ; J. K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes, op. cit.*, p. 87 ; T.H.E., p. 184. Voir l'analyse que fait Abdurrahman Güzel de la *Risâle-i Kaygusuz* dans son *Kaygusuz Abdal*, Kültür Bakanlığı, Ankara, 1981, pp. 121-129 et consulter l'extrait de la *Risâle-i Kaygusuz* publié par ce même auteur dans *Kaygusuz Abdal'ın mensur eserleri* (œuvres en prose de Kaygusuz Abdal), Turizm ve Kültür Bakanlığı, Ankara, 1983, pp. 153-169.

dernières lignes, ont tout d'un violent réquisitoire. Rızâ Tevfik a avoué que cette attaque l'avait rudement éprouvé[93].

Le philosophe a également été attaqué dans son interprétation de Spencer dont on a vu qu'elle constituait l'un des piliers de son système. Mais là encore, la critique est peu fondée. Ziyâ Gökalp écrit que Herbert Spencer faisait appel à un "Inconnaissable" (*gayr-i münfehim*) pour unir les mondes de la conscience et de la matière. Mais, continue-t-il, si Rızâ Tevfik reconnaît aussi l'existence d'un "Inconnaissable", cet "Inconnaissable" ne pouvait être que son propre génie (*kendi dehâsı*), le propre trésor de son inspiration (*kendi ilhâm hazînesi*), la propre majesté de son moi (*kendi kibriyâ-i enesi*)... Il en retire finalement que le philosophe n'est lié à Spencer que par un "fil de coton"[94]. Il est inutile de rapporter ici les autres critiques du sociologue qui ne sont que calomnies. On retiendra toutefois qu'il a dénié à Rızâ Tevfik la qualité de philosophe et est allé jusqu'à affirmer que l'œuvre de ce dernier allait plutôt à l'encontre des efforts que déployaient les philosophes[95]. Il conclut en soutenant que le solipsisme de Rızâ Tevfik est le produit non d'un "plaisir matériel", mais d'une dégénérescence spirituelle (*ma'nevî tereddî*), d'une maladie de l'idéalisme (*mefkûre hastalığı*)[96]...

> La philosophie est-elle une vision intuitive (*hadsî bir rü'yet*) ou une action certaine (*itkânî bir ictihâd*), ou alors, comme le dit Nietzsche, demande-t-elle un tempérament étrange et exceptionnel ?
>
> L'histoire de la philosophie nous montre de nombreux exemples de philosophes de premier et de deuxième degré. Selon ce que l'on retire des explications de [Max] Nordau, Rızâ Tevfik fait partie des philosophes de troisième degré. Mais ce caractère malade a étalé sur un terrain instable et agité un savoir d'une telle richesse et d'une telle variété — philosophie occidentale, soufisme oriental, arts et sciences orientales et occidentales — peut-être charmant selon lui, mais en un mot, désordonné, au point qu'il ne soit pas possible de ne pas en retirer du plaisir, de ne pas l'aimer et ne pas être en même temps stupéfait et ébloui devant ce génie aux fondements pourris, qui rappelle les vignes de Ninive[97].

Si l'on excepte son côté foncièrement agressif, la critique de Ziyâ Gökalp nous renseigne cependant sur l'image que quelques intellectuels turcs se faisaient de Rızâ Tevfik ; il s'agit, cela va de soi, des ennemis du philosophe. Hormis Ziyâ Gökalp, il a eu aussi à subir les attaques de Bahâ Tev-

93) "Une plume injuste m'a ridiculisé dans la revue *Genç kalemler* qui est publiée à Salonique" ; propos de Rızâ Tevfik rapportés par Ali Cânip Yöntem, dans Hilmi Yücebaş, *Filosof Rızâ Tevfik...op. cit.*, p. 146.

94) "Rızâ Tevfik'in felsefesi", art. cit., p. 65.

95) *Id.*, p. 67.

96) *Id.*, pp. 68 *sq*. Max Nordau est un des pères du mouvement sioniste ; cf. *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem, 1971, XII, pp. 1211-1212.

97) "Rızâ Tevfik'in felsefesi", art. cit., pp. 70-71.

fik qui était foncièrement opposé à toute tentative de rapprochement entre la sagesse et la philosophie orientale et la pensée philosophique occidentale. Partisan du matérialisme et des sciences, ce dernier a émis un doute sérieux sur les activités de Rızâ Tevfik comme philosophe : "Les personnes qui ont introduit la philosophie occidentale dans notre pays n'ont pas reçu les nouvelles idées comme il le fallait. Arrêtons-nous, par exemple, sur le cas de Rızâ Tevfik qui s'est donné lui-même le titre de philosophe (...) Ce que l'on appelle philosophie est mêlé à la technique à un point tel que celui qui n'est pas un scientifique ne pourra jamais être philosophe. Aujourd'hui, en Europe, il n'y a pas de philosophe, il y a des savants (*alîm*). On n'appelle même pas savants ceux qui ont appris par cœur des œuvres qui ont été réunies. Pour chacune d'entre elles, il est nécessaire d'avoir une méthode. Nous ne savons pas si Rızâ Tevfik a une telle méthode (...) On ne doit considérer comme philosophe que ceux qui se sont engagés dans la voie du matérialisme et de la philosophie scientifique (*ilmî felsefe*)"[98]. Ailleurs, Bahâ Tevfik écrit que "Rızâ Tevfik est un professeur qui mérite de la considération, mais qu'il ne sera jamais un philosophe"[99]. Ce dernier représentait, pour lui, sans nul doute, le type même du savant oriental qui ne s'était pas encore débarassé du carcan des sciences traditionnelles et qui n'avait pas saisi que la méthode philosophique passe par le rejet catégorique de tout ce qui est religieux et mystique. Un élève de Bahâ Tevfik, Ömer Seyfüddîn, lié à Ziyâ Gökalp à travers la revue *Genç kalemler*, s'en est pris également à notre philosophe et lui a fait tenir le rôle d'un personnage ridicule dans ses nouvelles littéraires (1914), mais on se trouve, là, bien loin de la critique philosophique[100].

C'est l'art qui a servi de véhicule à l'*opus purgationis* du soufisme "éclairé", comme cela avait toujours été le cas dans le soufisme en général. Nous verrons toutefois que le soufisme "éclairé" a trouvé dans l'art beaucoup plus que ce que la mystique musulmane traditionnelle en a retiré. Rızâ Tevfik y a retrouvé, en ce qui le concerne, la présence du subjectivisme. Le philosophe deviendra ainsi artiste, ou plutôt, devrions-nous dire — ce qui serait plus conforme au mode d'être oriental — qu'il n'a jamais cessé de l'être. Ainsi, pour Rızâ Tevfik, les poètes sont des partisans de la méthode subjectiviste, surtout s'ils sont soufis. Parlant de Abdülhak Hâmid qui a représenté, pour lui, et même pour l'Empire ottoman, le type même du poète de génie, il a écrit :

98) Cf. Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de çağdaş...*, *op. cit.*, pp. 366-367 ; Abdullah Uçman, "Ömer Seyfüddin - Rızâ Tevfik", dans *Doğumunun 100 yılında Ömer Seyfeddin*, Marmara Üniversitesi Y., Istanbul, 1984, pp. 129-130. Sur Bahâ Tevfik, voir notre chapitre II, note 12.

99) Cf. Abdullah Uçman, "Ömer Seyfüddin - Rızâ Tevfik", art. cit., p. 130.

100) *Id.*, p. 138.

> Si l'on considère que notre précieux poète, d'après le procédé d'investigation [employé] [e.f.d.l.t. et *vetîre-i tefahhus*] — où l'on reconnaît qu'il est à la fois partisan de la méthode introspective (*usûl-i murakabe*) et du subjectivisme — n'est pas un savant mais un poète, il est néanmoins un poète philosophe (*mütefelsif bir şâ'irdir*)[101].

Compte tenu de la nature de son rapport au monde, l'artiste — le véritable artiste, soulignait Rızâ Tevfîk — adopte ainsi la vision subjectiviste et n'est en rien différent des philosophes occidentaux et des derviches. "Le monde, d'après le subjectivisme, n'est pas autre chose qu'un ensemble de pensées (*efkâr*) et d'images (*tasvirât*), rappelle-t-il". Or, puisque nous ne pouvons pas connaître l'essence du monde, la valeur philosophique de ces pensées réside uniquement dans la variété des peintures qu'elles nous tracent de l'existence. Rızâ Tevfîk retient que l'"artiste subjectiviste" ne fait pas des choses extérieures (*eşyâ-i hariciyye*) l'objectif principal de son art ; l'œuvre (*eser*) n'est pas le sujet (*mevzû*) de son art, elle n'a qu'une valeur de second ordre, comme "moyen d'expression" (*vesa'it-i teblîğ*). L'élément qui a une valeur de premier ordre, c'est le sentiment de l'artiste (*hissiyât*). Le sujet, l'esprit de l'œuvre, c'est nécessairement celui-ci[102].

Cartésien, mais "à la façon des soufis", Rızâ Tevfîk reconnaît que nos expériences spirituelles et intérieures, c'est-à-dire nos états d'âme, constituent le plus sûr, le plus précieux et intarissable réservoir de poésies.

> Et il faut croire que notre conscience, laquelle contient cet univers que l'on ne peut connaître et comprendre qu'à travers une forme [celle de la poésie], est le trésor / dépôt d'un Etre infini. Ce sont là les principes fondamentaux et la pierre angulaire de la philosophie subjectiviste qui correspond à ce en quoi je crois. Cette philosophie a sa propre vision de l'"esthétique" [e.f.d.l.t. et *bedî'iyyât*] qui se trouve être plus juste et même supérieure à celle des autres écoles philosophiques[103].

Successeur des poètes anatoliens, Rızâ Tevfîk, même s'il a grandement contribué à la renaissance du genre poétique populaire et de sa métrique (*hece vezni*), comme il a excellé dans cet art, ne doit pas être comparé aux derniers grands poètes mystiques turcs, tels Mehmed Hilmî Dede, le *şeyh* du *tekke* bektachi de Merdivenköy, par exemple, ou Aşık Veysel. Ses poésies bektachies (*nefes*), en particulier, sont une projection de sa philosophie et ne trouvent leur explication que dans les volumineux ouvrages et les innombrables articles que le philosophe a publiés. Aussi, celui qui ne

101) A.H., pp. 125-126. A signaler que ces derniers mots (*mütefelsif bir şâ'irdir*) sont manquants dans la transcription faite par Abdullah Uçman du livre de Rızâ Tevfîk.

102) *Asıl birinci derecede ehemmiyetli olan şey, artistin kendi hissiyâtıdır. Eserin mevzû'u, rûhu o olmak gerektir* ; cf. Rızâ Tevfîk, "San'atta sübjektivizm ve Tevfîk Fikret şi'iri", *Düşünce*, (nüshası mahsûsa), 1331/1912, p. 83.

103) T.H.E., p. 339.

possède pas la clef de la pensée du philosophe, ne distinguera que la seule beauté esthétique et littéraire de ses écrits poétiques. Ils ont pourtant quelque chose de plus que les poésies alévies et bektachies que l'on a l'habitude de lire et qui, quoique délicieuses, ne font que reprendre les trop connus thèmes traditionnels du soufisme anatolien. Chez Rızâ Tevfik, les conditions de l'époque ajoutées à l'originalité et à la richesse de sa personnalité ont fait que sa poésie allait se présenter autrement

IV

# L'ART DU BARDE (*AŞIK*) "ÉCLAIRÉ" : UN NOUVEAU SOUFISME POUR UNE ÉPOQUE NOUVELLE

**Une définition originale de l'art — La théorie de l'inspiration**

Eh Rızâ, Dieu se cache dans ton être,
Ce que l'on nomme "toi", "moi", n'est que fantôme de l'apparence[1].

Deux points particuliers ont retenu l'attention de Rızâ Tevfîk dans son essai de redéfinition de l'art auquel il donne le nom d'"esthéthique". Le premier point concerne le "subjectivisme dans l'art", épine dorsale de son exposé, en fait de son système entier. Le deuxième point, qui nous a semblé essentiel au point de mériter un développement à part, est son analyse du concept d'"inspiration" (*ilhâm*), notion primordiale et dans le soufisme et chez les artistes. Encore une fois, comme on l'a vu dans les chapitres précédents, le philosophe turc va insister sur les points communs existant entre la dimension philosophique de l'art des derviches et la philosophie au goût du jour en Occident. Son analyse de l'art se présente, somme toute, comme la continuation de son étude du "subjectivisme bektachi" et de l'agnosticisme mystique. On peut même dire qu'elle en est le couronnement.

## Une définition originale de l'art

Rızâ Tevfîk a abordé longuement la question de l'art dans son volumineux ouvrage consacré à la philosophie de Abdülhak Hâmid, ainsi que dans quelques articles publiés dans les périodiques *Peyâm-i sabâh*, *Düşünce* et *Rübâb*. Ces derniers traitaient plus spécialement du "subjectivisme dans l'art" et des chants soufis (*ilâhî*). Toutefois, le philosophe ne laisse pas de se répéter et a exposé son opinion sur cette question dans de nombreux autres livres et revues. Ce qui nous assure qu'il est question ici d'une théorie de l'art qui doit, en fait, beaucoup au soufisme, ce sont les études que Rızâ

1) S.Ö. 1, pp. 49-50 et annexe VII.

Tevfîk a publiées sur les *ilâhi* où, fréquemment gagné par l'enthousiasme, le philosophe s'est livré à des confessions troublantes qui nous révèlent sa véritable personnalité mystique, et cela, dans un style moins sobre que celui de ses "Leçons de philosophie" ou de son "Dictionnaire de philosophie".

L'art se subdivise, selon Rızâ Tevfîk, en "art naturaliste" et en "art subjectiviste", lesquels sont fondamentalement opposés l'un à l'autre[2]. La principale différence qui sépare ces deux écoles est clairement exposée par le philosophe :

> Le naturalisme (e.f.d.l.t.) cherche la vérité (*hakîkat*) dans le monde extérieur (e.f.d.l.t. et *âlem-i hâricî*), et désire que la nature (*tabî'at*), autant que cela soit possible, en soit l'interprète fidèle (e.f.d.l.t. et *sâdık bir tercümân*) [...] Or, le subjectivisme soutient qu'il faut découvrir cette vérité dans la "nature humaine" (e.f.d.l.t. et *tabî'at-i beşeriyye*), c'est-à-dire dans l'essence humaine (*mahiyyet-i insâniyye*). Ainsi, pour peindre les spectacles naturels et traduire les phénomènes extérieurs, [le subjectivisme] laisse volontairement parler le cœur de l'homme et décrit les sentiments. En résumé, l'"artiste naturaliste" considère comme étant originel et fondamental le fait que la nature extérieure existe de manière indépendante et il reçoit l'inspiration (*ilhâmât*) de l'extérieur. Le [l'artiste] subjectiviste considère que sa propre essence humaine, que sa propre conscience (*kendi vicdân*) sont la vérité la plus évidente et il trouve toute chose dans sa conscience. Pour cette raison, d'après [ce dernier], la beauté, l'harmonie sont des vérités subjectives (*enfüsî*). [...] C'est pour cela qu'il s'emploie à exprimer ses propres impressions (*kendi tesirât*), dans le but de décrire la nature aussi, comme les autres [artistes]. Il tire l'inspiration de sa propre émotion (e.f.d.l.t. et *heyecân*). Pour un artiste subjectiviste, les choses extérieures ne sont [donc] que des "moyens d'expression" (e.f.d.l.t. et *vesâit-i teblîğ*)[3].

Il est un point toutefois qu'il faut préciser et que Rızâ Tevfîk n'a pas manqué de rappeler ; c'est la situation de l'idéalisme qui n'avait pas très bonne presse, à l'époque, et en Occident et en Orient. Le philosophe avait déjà laissé entendre que le subjectivisme évitait les excès du solipsisme et de l'idéalisme (*supra*, p. 412). Il précise à nouveau, à l'occasion de cette réflexion sur l'art, que l'idéalisme nie totalement [l'existence] du monde ma-

2) *Yekdiğerine esâsen muhâlif*; "San'atta sübjektivizm ve Tevfîk Fikret", art. cit., p. 73. Voir aussi ses définitions de l'"objectivité" et du "subjectivisme" dans "Sa'natta objektivizm ve sübjektivizm", *Rübâb*, 22 *zilka'de* 1331/1912, 78, p. 474. Le "naturalisme", pour Rızâ Tevfîk, c'est aussi, bien entendu, l'"objectivisme". Voir son analyse d'une poésie de Aşık Kerem qualifiée d'"objective", par opposition à une poésie dite "subjectiviste", dans "San'atta objektivizm ve sübjektivizm meselesi", *Rübâb*, 79, (s.d., circa *zilka'de* 1331/1912), pp. 491-493.

3) "San'atta objektivizm ve sübjektivizm meselesi", pp. 73-74. Ailleurs, il traduit "moyen d'expression" par *vâsita-i edâ* ; cf. "İlâhîler münâsebetiyle, I", *Peyâm-i Sabâh*, 1255-11685, 2 haziran 1338/1922, in T.H.E., p. 294). Il y a dans *Rübâb* de nombreux autres articles concernant le subjectivisme dans l'art. Ils n'apportent cependant rien que l'on ne sache déjà ; cf. "Sübjektivizm bahsinde zeyl", 82, pp. 538-541 ; 83, pp. 554-556 ; 85, pp. 586-488 ; 86, pp. 602-604 ; 87, pp. 618-621 ; 88, pp. 634-638.

tériel, mais que le subjectivisme ne se voit pas obligé de refuser une existence indépendante à un monde existant en dehors de notre conscience. Le subjectivisme affirme seulement que nos connaissances, lesquelles sont liées au monde extérieur dont elles sont l'émanation, sont, par nature, subjectives[4]. L'idéalisme refuse donc toute réalité à la matière et ainsi au monde. Rızâ Tevfîk ajoute que cette différence a eu des conséquences notables tant en philosophie qu'en esthéthique[5]. Bien entendu, note-t-il, l'art ne peut se passer de la nature ; cependant, il ajoute, non sans paradoxe, que la "nature" véritable, c'est la conscience de l'homme et la nature humaine". Ainsi, le véritable objectif [de l'art] n'est-il pas de dépeindre et d'imiter la nature, mais bien de fournir un moyen d'expression efficace aux émotions sincères [éprouvées par] notre propre conscience"[6]. Il ressort clairement de ces quelques affirmations du philosophe que l'art n'est pas un jeu[7] — encore moins un instrument de divertissement — mais surtout, et principalement, un instrument philosophique, et même, nous le verrons plus loin, un instrument religieux, une *opus purgationis*. On y retrouve naturellement les caractéristiques fondamentales du soufisme "éclairé" : l'agnosticisme et le subjectivisme. En fait, la clef de l'esthétique chez Rızâ Tevfîk se cache derrière son analyse du soufisme. Et on peut même dire que, chez lui, l'art a une nature et une fonction essentiellement mystique. Il a tout de l'ascèse psychologique dont font usage les derviches. Pour preuve, ce passage qui pourrait tout aussi bien convenir pour la description d'une attitude mystico-religieuse :

> Aujourd'hui, selon la science de l'esthétique — qui s'est développée sur la base de théories entièrement inspirées par les découvertes en psychologie —, on doit établir que le "Sublimeté (sic!) d'idée et de sentiment" (e.f.d.l.t. et *ulviyyet-i fikir ve hissiyyât*) est un facteur puissant qui anéantit la volonté de l'homme (*insânın irâdatı*) et réduit à rien son moi (*benliğini hiçe çıkaran*), et que les grands événements sont l'œuvre de l'inspiration. Le signe le plus clair et le plus évident de cet état d'âme est la "chute de l'esprit" dans un état d'absorption (*dûçâr-i istiğrâk*) — au point qu'il n'ait plus [aucun] attrait pour les petites choses — c'est, pour ainsi dire, l'oubli du propre moi. Il est vrai que nous sommes constamment en contact avec la nature ; mais ce rapt (e.f.d.l.t. et *cezbe*) nous ramène vers la nature avec un tel degré de sincérité, et nous nous unissons à elle à un tel point que, dès que nous sombrons dans cet état, nous sortons de nous-mêmes (*kendimizden geçeriz*), et nous ne sommes plus que nature. Cette communion (e.f.d.l.t. et *ittisâl*) — dans son sens supérieur — est l'état qui

4) "Sa'natta objektivizm ve sübjektivizm meselesi", p. 82.

5) *Bu farklar, gerek felsefede, gerekse bedîʿiyyâtta mühim neticeler verebilicek kadar esâslı şeylerdir* ; "Sa'natta objektivizm ve sübjektivizm meselesi", art. cit.

6) *Ya'nî maksad-i aslî tabî'atı resm ve taklîd etmek değil, kendi vicdânımızın samîmî heyecânlarına vâzih bir lisân-i ifâde verebilmektir* ; T.H.E., p. 294.

7) Rızâ Tevfîk s'oppose clairement à cette dimension de l'art : *Bugünkü i'tikâdımıze göre san'at oyun değil, eğlence de değil, fıtrat-i insâniyyenin — şahsiyyet dehâ ile — cilve-i ifâdesidir* ; A.H., p. 517.

> inspire, non seulement la poésie et l'art, mais aussi toute beauté et toute vérité. Pour cette raison, ceux qui ont dit "la vérité dans l'art, c'est la sincérité", ont formulé le principe fondamental et essentiel de l'esthétique. D'après moi, la religion aussi est ainsi[8].

On peut constater que ce texte contient de nombreux termes techniques qui ne sont pas étrangers au soufisme. Pour traiter de l'esthétique, Rızâ Tevfîk n'a pas hésité à puiser dans le lexique de la mystique islamique. Dans son esprit, cela ne faisait, semble-t-il, aucune différence. Les termes *mülhem* (inspiré), *ilhâm* (inspiration), *birleştirmek* (s'unir) et surtout, *cezbe* (extase), *istiğrâk* (absorption), *ittisâl* (union) et les expressions *benliğini hiçe çıkaran* (anéantir son moi), *kendi benliğini unutması* (oublier son moi), *kendinden geçmek* (s'évanouir, perdre conscience, sortir de soi) sont d'un usage fréquent, tant dans les traités systématiques du soufisme, que dans la poésie mystique classique et populaire. Tous ces termes se retrouvent, par exemple, dans la poésie de Yunus Emre et chez les poètes bektachis. Certains vers tirés des poésies mystiques (*nefes*) de Rızâ Tevfîk illustrent parfaitement la "transe artistique" décrite ci-dessus (les termes mystiques employés étant, ou semblables, ou bien synonymes) :

> J'ai goûté [le plaisir] de l'union à travers l'extase (*vecd ü hâl*)[9].
> Etant sorti de toi-même, contemple-toi ! [10]

Rızâ Tevfîk insiste beaucoup sur la "sincérité" dans l'art, mais par sincérité, il entend "la sincérité du sentiment"[11], c'est-à-dire, tout simplement, l'assurance que notre expérience intérieure est bien réelle, qu'elle est tout à fait sincère. C'est là une nouvelle occasion pour retourner vers le philosophique — qui, en fait, est toujours resté sous-jacent. "Nous voyons, écrit le philosophe, que notre propos [celui concernant les *ilâhî* et l'art] se présente même comme un argument philosophique [établissant] la fausseté du réalisme [dans l'art]".

Le poète Tevfik Fikret, son contemporain, dont il a fait un "artiste subjectiviste", aurait adopté le *cogito ergo sum* de Descartes. Après le doute et le rejet du monde objectif (*âlem-i âfâkî*), il aurait ainsi choisi de se tourner vers sa propre conscience et de se "recueillir" (*kendî vicdânına toplanıyor*).

> Il ressent un besoin de croire en sa conscience, lequel besoin représente la juste garantie de sa propre existence[12].

8) A.H., p. 515.
9) S.Ö. 2, p. 278 ; cf. annexe V.
10) S.Ö. 1, p. 47 ; cf. annexe IV.
11) T.H.E., p. 295. Voir aussi les exemples donnés par le philosophe dans son article "Sa'natta objektivizm ve sûbjektivizm", art. cit., 78, p. 491.
12) "San'atta sûbjektivizm ve Tevfîk Fikret şi'ri", art. cit., pp. 89-90.

Rızâ Tevfîk conçoit donc l'art à la façon des philosophes, comme un instrument de connaissance de soi-même, et à la façon des derviches, comme le moyen de se purifier et de se rapprocher de l'Etre absolu. Il est clair que, selon lui, l'art, pratiqué tel qu'il se doit, n'est en rien différent de celui pratiqué par "certains" mystiques musulmans. Les *ilâhî*, ces chants mystiques, adaptés à partir des poèmes de bardes turcs célèbres (*âşık*), tels Yunus Emre, Sultan Abdal, Eşrefoğlu Rûmî, etc., que les derviches chantent à l'unisson pendant leurs litanies (*zikr*), ont produit une très forte impression sur le philosophe. Il avoue qu'il apprécie ce style poétique plus que tous les autres[13]. La lecture de ces poésies "divines" procurerait à l'homme un saint plaisir en même temps qu'elle le purifierait.

> Dès que je lis un bel *ilâhî*, je sens que mon âme et même mon corps se reposent d'une manière délicieuse. J'oublie mes ennemis. J'aime toute chose. Je pardonne à tout le monde, même à ceux qui m'ont fait du mal. Je découvre que l'enthousiasme amoureux (*feyz-i muhabet*) dans lequel baigne ma conscience s'échappe de mon cœur, et qu'il échappe même au temps[14].

La "transe artistique" permet au philosophe d'expérimenter les états "divins". Il ajoute que l'expression *nefs-i mutma'ine* (âme sereine) — bien connue dans le soufisme, où elle caractérise l'état de l'âme "pacifiée", débarrassée de ses passions[15] — convient parfaitement à cette joie divine. Dans ce cas, l'*istiğrâk* (absorption) signifie, pour l'homme, la séparation, pendant un moment, d'avec le monde matériel. Rızâ Tevfîk utilise assez librement et de manière parfois discutable plusieurs termes qui occupaient depuis toujours une place très précise dans le vocabulaire de la mystique islamique. Il en fait des mots-clefs de la langue de l'esthétique.

Plus que le subjectivisme, pour Rızâ Tevfîk, le dernier mot de l'art c'est finalement le "symbolisme" puisque seul le symbole, qui suggère plus qu'il ne définit, peut nous "décrire" la réalité inconnaissable. Même dans son analyse de l'art, le philosophe reste akbarien et disciple de H. Spencer. La mystique de ibn Arabî imprègne, ne l'oublions-pas, tout son système. Il n'apparaît pas possible, de même, note-t-il, de décrire l'expérience à travers laquelle on "expérimente", en quelque sorte, la religion. Ce qui ressort de cette expérience, c'est un "étonnement" (*hayret*), nouveau terme dont le sens mystique n'échappera pas aux habitués de la littérature soufie. Cet "étonnement" est, en fait, le dernier état que traverse le mystique dans son cheminement vers Dieu. A ce degré, les mots lui font défaut, et il ne peut que manifester sa perplexité. Toshihico Izutsu, en philosophe, l'a fort per-

13) T.H.E., p. 291.

14) T.H.E., p. 309.

15) Cf. R. A. N. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, University Press, 1921, p. 216 ; G.-C. Anawati, L. Gardet, *Mystique Musulmane...*, *op. cit.*, p. 206.

tinemment rendu par l'expression "perplexité métaphysique", qui aurait été, sans nul doute, agréable au penseur turc, mais qui ne serait pas sans déplaire à certains exégètes plus traditionalistes des œuvres d'ibn Arabî. Cette perplexité se manifeste au moment où le soufi se rend enfin compte que sa raison ne lui permettra pas d'aller plus loin et où se présente, pour la première fois, d'une manière vivante — si l'on peut se permettre l'expression — le "mystère de la relation paradoxale existant entre l'Un et le multiple" (T. Izutsu). Cette perplexité sera levée avec l'illumination à travers laquelle le derviche fera l'expérience de Dieu, saisira l'idée de Dieu, le *cogito dei*[16]. Rızâ Tevfik a immédiatement rapproché ce sentiment mystique du trouble qui bouleverse l'agnostique effrayé par sa découverte d'un Absolu inconnaissable. La personnalité mystique du philosophe se révèle alors pleinement et il affirme qu'à ce stade de la connaissance humaine, l'art, la philosophie et même la science ne font qu'un. Il avoue, de surcroît, que le philosophe et le poète doivent s'effacer devant le mystique. Rızâ Tevfik retrouve ici la religion qu'il a longtemps délaissée, mais, précise-t-il, la religion "sous sa forme supérieure". Il écrit :

> Le savoir humain ayant vu qu'il devait s'arrêter [là], aussitôt cet état d'étonnement atteint, je saisis dans l'instant et, véritablement, à travers une inspiration (*ilhâm*), de nombreuses choses en une seule. Avant tout, j'appris par moi-même ce qu'était le sentiment religieux (*hiss-i dinî*) et je compris immédiatement la signification de l'adoration (*ibâdet*) [la croyance] — la forme supérieure de l'adoration. Deuxièmement, je fus contraint d'admettre que l'art était de beaucoup supérieur à la science dans la description des douceurs de la vie spirituelle. Je vis aussi ce qu'était le génie de l'art. Ensuite, je m'aperçus que si notre science, dans la plus haute transe philosophique et artistique, atteint tout à fait cet état d'étonnement, elle ne pourra — impuissante — se libérer du "mysticisme" (e.f.d.l.t.). C'est-à-dire que l'on ne peut concevoir d'aucune façon l'essence de cette "puissance occulte" (e.f.d.l.t. et *kudret-i gaybiyye*) dont on ressent réellement la présence dans notre âme. On ne peut traduire ce qu'elle est par elle-même, mais seulement constater son mystère (*esrâr*). La philosophie et l'art qui se trouvent dans cette situation — qu'ils le sachent ou non — adoptent une attitude soufie (*mizâcen sufiyâne olur*) — quoi que l'on puisse dire. Les pensées philosophiques, au moment où elles parviennent à cette limite extrême, ne se distinguent plus du plaisir esthétique (*zevk-i bedî'î*), et le plaisir esthétique lui même de l'adoration (*ibâdet*). Cependant, la plupart de ces états d'âme ne sont que les multiples expressions d'un même état, celui de l'étonnement (*hayret*)... [17].

16) Voir le chapitre que Toshihico Izutsu consacre à cette question dans *The Key-philosophical concept in Sufism and Taoism*, *op. cit.*, pp. 68-89. Il écrit : "Le fait de sombrer dans ce genre de perplexité est vraiment le premier pas pour l'obtention finale de la "véritable" connaissance". Et la perplexité dont il est question ici a une base métaphysique" (p. 73). Voir aussi M. Chodkiewicz qui relève les différentes mentions de cette doctrine de la *hayra* dans les *Futûhat* et les *Fusûs* de ibn Arabî ; *Le sceau des saints... op. cit.*, p. 208 n. 2 et A. Gölpinarlı, *Tasavvuf'tan deyimler ve atasözleri*, *op. cit.*, p. 154.

17) T.H.E., pp. 312-313.

Il appartient toutefois au langage symbolique, et au langage symbolique seul, de rendre compte des réalités découvertes à travers cette "transe". L'*âşık* manifestera, dans un premier temps, sa méconnaissance totale de ce qui se trouve au-delà de notre raison, se riant de ceux qui affirment, croyant savoir : "Celui qui dit "je te connais" ne sait pas ; Celui qui dit "je t'ai trouvé" n'a pas trouvé" (Ümmi Sinân)[18]. Bien entendu, le langage imagé est le propre de l'art symbolique. C'est donc à travers cette école artistique que le soufi "éclairé" se reconnaît le mieux. Les frontières qui séparent la philosophie, l'art et la religion ont été abattues et Rızâ Tevfîk nous a enseigné ce qu'il entendait par la "forme supérieure de la religion". Le "sentiment d'humilité" est essentiel en islam, reconnaît-il, or cette humilité est engendrée par notre petitesse face à l'inconnaissable, face à l'Absolu. Manifester ce sentiment, c'est "*croire* d'une manière supérieure" et, dans l'art, c'est le symbolisme qui saura le mieux exprimer cette humilité et peindre la faiblesse humaine (*acz-i beşerin en belîğ tercümânı olacaktır*) :

> Comment pouvons-nous démontrer notre sentiment d'humilité (*huzû*) envers la puissance divine ? Serait-ce sous la forme du *rukû* et du *sücûd*[19] ? Mais le *rukû* et le *sücûd* ne sont pas une attitude symbolique (*tavr-i temâsîlî*) générale et naturelle pour manifester un état. Qu'est-ce ? Ceux qui se sont élevés en science et en littérature, dans le plaisir artistique, ont vu et découvert dans toutes les belles œuvres cette attitude symbolique et ont compris, seulement à cette condition qu'il existait une parenté naturelle et intime entre l'extase esthétique et le sentiment religieux[20].

Ailleurs Rızâ Tevfîk écrit, au sujet de la religion :

> Ce que j'appelle religion (*dîn*), ici, ce n'est pas le christianisme, l'islam, le bouddhisme ou bien le brahmanisme. Le sentiment profond qui est la cause absolue de la manifestation parmi les hommes à la fois des fables et des religions véritables qui engendrent, d'une manière naturelle et nécessaire, les croyances, est le "sentiment d'humiliation" [sic ! e.f.d.l.t. et *hiss-i huzû* ; il faut entendre, bien sûr, le "sentiment d'humilité]. Grâce à celui-ci nous pouvons entrer en contact — d'une manière très claire — avec la vérité absolue (*hakîkat-i mutlaka*). Le sentiment du sacré (*hiss-i kudsiyyet*)[21] est notre façon de sentir ce contact. Voilà, on peut dire que ce sentiment — impossible à décrire à ceux qui ne l'ont pas ressenti — est la source de la plus haute inspiration[22].

18) *Seni bildim diyen bilmez ; seni buldum diyen bulmaz* ; O. Kamil Erdem, *Sinan Ümmi divanı*, Fetih Y., Istanbul, 1976, p. 26.

19) Les deux éléments de la prière musulmane.

20) T.H.E., p. 313.

21) Ce sentiment d'humilité qui le met en communication avec le sacré et l'éclaire sur le sens supérieur de la religion conduit aussi le philosophe à donner du monde une description conforme à celle fournie par la doctrine akbarienne de l'unicité de l'être" ; cf. "İlâhîlere dâir", *Peyâm-i Sabâh*, 6 hazirân 1338/1922, 1259-11689, dans T.H.E., p. 298.

22) A.H., p. 115.

Finalement, on peut retenir que l'*âşık* "éclairé" fait l'expérience de Dieu et que ce sentiment d'humilité lui apparaît et comme le signe de la faiblesse de l'homme et comme la preuve de l'existence d'un Etre supérieur et parfait. Dans le principe, cette démonstration a un léger parfum scolastique ; déduire l'existence d'un principe supérieur de l'infériorité dans laquelle nous, humains, sommes maintenus. Mais il est, somme toute, intéressant de prendre connaissance de ce qui peut être considéré comme la "profession de foi théiste" d'un derviche "éclairé", si souvent taxé d'athée, alors que ce serait plutôt l'accusation d'hérétique qui lui conviendrait :

> Si vous vous trouvez seul sous l'influence de la "puissance de l'immensité" [e.f.d.l.t. et *kûdret-i kibriyyâ*], c'est-à-dire si vous devinez [l'existence] d'une puissance écrasante et infinie [qui se trouve] derrière le voile [que constitue] le monde et si vous sentez que la grandeur de celle-ci écrase votre conscience (*vicdân*) et anéantit votre moi (*benlik*), alors, c'est que vous croyez en un [Etre] tout puissant, irresponsable et existant nécessairement (*kahhâr lâyüsel bir vâcib ül-vücûd*)[23].

Si l'on peut dire, d'une manière générale, de la pensée de Rızâ Tevfik qu'elle frôle continuellement le soufisme, parfois même qu'elle s'y identifie presque parfaitement, mais sans jamais totalement l'épouser ou en être l'instrument, en revanche, sur cette question de l'art, et surtout sur la compréhension du moteur interne de celui-ci, l'inspiration, le philosophe demeure presque entièrement sous l'influence de la mystique islamique. Pour lui, il est bien clair, cependant, qu'il agit à l'instar des psychologues, sociologues ou philosophes qui ont révolutionné la pensée en Occident, hier et aujourd'hui ; les Descartes, les Spencer, et les Bergson. Il lui suffisait de mettre en évidence l'endroit où ces derniers communiaient avec les derviches.

### La théorie de l'inspiration

L'unité du système élaboré par Rızâ Tevfik, ou plutôt, plus justement, l'unité qui transparaît à travers son effort de rapprochement des philosophies occidentales et des sagesses orientales, répond à une logique presque parfaite. Si ce n'étaient tel ou tel points sur lesquels le philosophe ne cache pas un certain embarras et se livre à des analyses contradictoires, on avouerait même que la structure de son système ne va pas sans une apparente simplicité. C'est cette unité que les différents chapitres de cette seconde partie ont voulu montrer en décomposant les éléments principaux de sa pensée. En ce qui concerne les quelques points contradictoires de ce système, ils sont, nous semble-t-il, mineurs et n'affectent pas la cohésion de l'ensemble. Toutefois, on ne peut les passer sous silence car ils nous révè-

23) "Makâm-i hayret. IV", *Peyâm-i Sabâh*, 1266-11696, 13 hazirân 1338/1922, dans T.H.E., p. 314.

lent la personnalité tourmentée d'un homme déchiré entre l'impérieuse rigueur dans l'analyse que lui commandait la "raison" et la séduisante irrationalité à laquelle le "sentiment" l'invitait. Même si le philosophe et le derviche ont pactisé sur nombre de questions, il est des points néanmoins sur lesquels ils sont restés foncièrement opposés. La question que l'on peut se poser est donc celle des limites de cette récupération des idées occidentales que le philosophe turc a tenté d'établir. Naïf par endroit, il n'a pas été dupe, croyons-nous, sur l'ensemble, et ne s'est pas livré, outre-mesure, à des rapprochements par trop exagérés qui ne lui auraient valu que le ridicule. Sa grande culture l'en a protégé et les seuls points sur lesquels il a vraiment voulu voir l'Orient se redécouvrir à travers l'Occident n'auraient pu que retenir l'attention et susciter l'interrogation chez tout grand intellectuel, à l'Ouest comme à l'Est. Rızâ Tevfîk pense ainsi sous l'empire et d'une "raison" exigeante, tout occidentale et formée à l'école des plus rigoureux parmi les philosophes, celle des sensualistes et des empiristes anglais, et de la plus charmante "irrationalité" comme seul l'Orient pouvait la faire naître, le soufisme. Il écrit, en 1912, dans le célèbre périodique *Türk yurdu* :

> Comme dans tout pays, nous avons connu, nous aussi, une époque moyenâgeuse (*kurûn-i vusta*). Et quoiqu'il se présente sous une forme développée (*terakkî*), notre pays vit actuellement, dans l'ensemble, lié à ce moyen-âge, au niveau des croyances, de l'éducation, des coutumes et des plaisirs. Aujourd'hui, les poètes du *sâz*, c'est-à-dire les bardes (*âşık*), fréquentent, de temps à autre, les "cafés" d'Istanbul. Ils y apportent leur propre *sâz* et parfois leurs lumières (*çerâğ*). Or ce ne sont pas les portefaix seuls qui écoutent ces derniers et en retirent du plaisir. Je dois avouer, avec une grande satisfaction, à ceux qui me tiennent pour une personne européanisée (*avrupalı*) et civilisée (*medenî*) que j'entends parfaitement ces poésies chantées sur un *sâz* et que je les apprécie plus que les portefaix. C'est dire que mon cœur même est resté lié, sous une certaine forme, à ces traditions (*anânat*) typiquement moyenâgeuses. Les idées que je partage en toute sincérité avec les philosophes anglais, français et allemands, et l'éducation de mon esprit à l'européenne, ne m'ont pas éloigné de ces traditions[24].

Il est clair que cette "tradition moyenâgeuse" dont parle Rızâ Tevfîk, est la tradition des derviches, telle qu'elle a été transmise par les bardes, *ozan* et *âşık*, à laquelle le philosophe avait été initié, dans sa jeunesse, à Gélibolu et qu'il devait retrouver bien plus tard à Istanbul[25].

"La question de l'inspiration (*ilhâm*), écrivait le philosophe, en 1915, en avant-propos à son étude sur la philosophie de Abdülhak Hâmid, est

24) "Emîn Bey ve Emîn Bey Türkçesi", *Türk Yurdu*, 4, p. 91.

25) Voir notre biographie du philosophe et Kandemir, *Kendi ağzından Rıza Tevfik..., op. cit.*, p. 124.

une des questions qui ont été les plus mal comprises"[26]. Or celle-ci apparaît, en fait, comme le cœur du système, l'aboutissement de tous les efforts fournis par l'*âşık* "éclairé". L'agnosticisme, pure théorie philosophique, avait conduit, nous l'avons vu, au subjectivisme, doctrine qui se présentait déjà comme une technique, une ascèse, un exercice (le grec *askein*). Le subjectivisme peut prendre plusieurs formes ; de la simple méditation mystique qui est à la fois introspection et examen de conscience, jusqu'à l'art, c'est-à-dire jusqu'à la composition de poésies mystiques (*ilâhî*) que le philosophe nous a décrites comme *opus purgationis*. En fait ces deux formes se chevauchent constamment. Mais la conclusion de ces différents exercices, c'est l'expérimentation de cet état de félicité et de savoir qu'est l'enthousiasme ou l'inspiration. "L'inspiration, ajoute Rızâ Tevfik, a joué, aussi, un grand rôle en philosophie et en science[27]. Elle n'est pas la seule possession des Orientaux. Elle est de surcroît indispensable à toute science, à toute philosophie et à tout art. Le plaisir obtenu par la découverte d'une vérité est semblable à celui produit par la contemplation d'une œuvre d'art. Rızâ Tevfik identifie finalement la transe artistique à l'enthousiasme du scientifique, à l'inspiration du philosophe et jusqu'au *vecd* du derviche[28]. Le philosophe s'est profondément inspiré auprès de la tradition mystique anatolienne pour exposer comment il entend l'enthousiasme ; la terminologie usitée trahit une excellente connaissance de la poésie soufie turque et révèle de l'aisance dans l'emploi des termes et des expressions propres à cette pensée. Cela ne nous étonne guère dans la mesure où Rızâ Tevfik a été considéré parmi les derniers grands poètes représentatifs de ce mouvement, sinon comme le dernier.

La description que le philosophe turc nous donne de l'extase soufie est tout à fait originale et, sauf sur le plan terminologique, ne s'apparente guère aux confessions des grands mystiques[29]. Il faut, bien entendu, séparer ses descriptions toutes théoriques de l'inspiration, telles qu'il a pu les lire dans les ouvrages dogmatiques concernant cette question (ceux d'ibn Arabî, ou de al-Ghazâlî, etc.), des confessions auxquelles il s'est livré, au hasard de plusieurs de ses articles, et plus particulièrement, dans ceux que nous avons signalés et étudiés plus haut. Pourtant, aucun de ses travaux sur le soufisme ne possédait une dimension entièrement objective ; derrière chacun d'entre eux se dissimulait quelque sentiment ou quelque certitude que nourris-

26) A.H., p. 50. Sur l'inspiration chez Rızâ Tevfik, voir ses deux articles intitulés "İlhâm", dans *Rübâb*, 76, 8 *zîlka'de* 1331/1912, pp. 442-445 et 77, 15 *zîlka'de* 1331/1912, pp. 458-460. Il écrivait dans ce premier article (p. 442) que c'était l'inspiration qui faisait de l'artiste un "virtuose" (e.f.d.l.t.).

27) A.H., p. 88.

28) *Ibid.*

29) Comparer avec les textes choisis d'auteurs mystiques sur la connaissance de Dieu et sur le *vecd*, publiés dans C.-G. Anawati, L. Gardet, *Mystique musulmane, op. cit.*, pp. 137-143 et 178-183.

sait le philosophe et dont il cherchait à démontrer le bien-fondé. Ses études ont visé principalement, comme on l'a déjà montré, à faire l'apologie de deux doctrines philosophiques d'inspiration occidentale, l'agnosticisme et le subjectivisme, d'allure soufie — si nous pouvons nous permettre l'expression — et qu'il a cru retrouver chez ses propres penseurs. En outre, les articles qu'il a écrits sur le mysticisme ont été, pour lui, l'occasion d'exposer d'une manière qui était nouvelle pour le siècle, et avec un ton qui n'était pas celui des auteurs mystiques classiques, la "philosophie" du soufisme ou, plutôt, son interprétation du soufisme. Il prétend d'ailleurs avoir, lui, innové en philosophie de la même manière que Fuat Köprülü, l'un des fondateurs de l'école historique turque moderne, s'était fait remarquer en histoire.

Commentant un vers du soufi İbrâhîm Efendî, Rızâ Tevfîk a touché du doigt le point le plus sensible de son argumentation, celui où l'accord du soufisme et de la philosophie occidentale ne pouvait plus se faire sans difficulté. L'embarras dans lequel s'est trouvé le philosophe nous est apparu à travers les opinions contradictoires qu'il a défendues. Il est néanmoins resté oriental et derviche. La première entorse qu'il a faite à son "système" — si système il y a — est la remise en cause, sous des conditions exceptionnelles — de la doctrine de l'agnosticisme, doctrine qu'il avait pourtant défendu avec fermeté et qu'il allait défendre encore.

Après avoir rappelé que l'essence de Dieu demeurait à jamais inaccessible à l'homme et que notre savoir restait humain (*insânî*) et relatif (*izâfî*), le philosophe ajoutait :

> Il y a toutefois un état exceptionnel (*hâlet-i fevkal'âde*) qui conduit parfois notre âme au-delà des limites de cette science relative. On appelle [cet état] *vecd* et *istiğrâk*. En vérité, la parole ne peut le décrire. Il est un état d'étonnement et de stupeur (*hâlet-i hayrânî ve heyemânî*) dans lequel l'homme perd conscience et se trouve seul avec la pensée de Dieu, englouti dans un océan de consternation (*hayret*). A ce moment, le soufi n'est plus rien et Dieu manifeste sa présence, sous sa forme la plus parfaite, à travers la conscience de ce premier[30].

Sur ce point donc, le savoir dont dispose le soufi n'est plus limité, ni relatif. Il devrait théoriquement avoir la possibilité de contempler Dieu. C'est ce que le philosophe laisse entendre sans s'arrêter outre-mesure sur cette question embarrassante. Il a pourtant fréquemment soutenu que, sur ce problème de la connaissance de Dieu, le soufisme et la science moderne allaient main dans la main, en soutenant que l'Etre absolu ou l'Inconnaissable — appelons-les comme on le désire — demeuraient à jamais hors de

30) "Hikmet-i sûfiyye, II", *Mu.*, III, 6, 30 *kanûn-i sâni* 1335/1919, dans T.H.E., p. 238.

portée des instruments de notre science. Cette restriction, semblait-il, touchait aussi les soufis. Rızâ Tevfik ne s'est pas expliqué d'une manière claire et précise — sinon lors de ses expositions répétées de la doctrine agnostique — sur les possibilités données à l'homme d'arriver à la connaissance totale de Dieu. Devons-nous croire qu'il a fait de son soufi un être d'exception auquel il était donné, grâce à l'ascèse, d'aller au-delà des limites imposées par la nature ? Le philosophe précise que ces limites, imposées par la science relative de l'homme, sont parfois franchies sans pour autant que les règles du "système" en soient bouleversées. Le soufisme de Rızâ Tevfik s'identifie tout à fait à l'art de l'*âşık* "éclairé". Le philosophe n'a pensé en soufi, en effet, qu'à travers l'art qui est interrogation de soi-même et création dans l'enthousiasme. A ce degré, seulement, il a pu élaborer une idée de ce qu'"est" la religion supérieure et le sentiment du sacré. C'est l'art, la poésie essentiellement, qui lui est apparu alors comme la forme suprême de la religion.

> Il faut que les poésies que nous nommons *ilâhî* soient la langue particulière [utilisée] par ce nouvel enthousiasme[31].

Son analyse de l'inspiration lui a permis de rejoindre finalement, mais pour un temps très bref, le philosophe Herbert Spencer, lorsqu'il a constaté, qu'à travers le *vecd*, la science, la religion, l'art, la philosophie s'étaient retrouvés et ne faisaient plus qu'un. La description que le philosophe turc donne de la transe artistico-mystique mérite d'être citée :

> Le sublime enthousiasme (e.f.d.l.t. et *heyecân-i ulvî*) que nous appelons inspiration (e.f.d.l.t. et *ilhâm*), en secouant toute notre spiritualité, en ébranlant notre moi entier, éveille (e.f.d.l.t.), dans l'instant, l'ensemble de nos forces spirituelles et dirige notre attention sur un point. Il illumine les recoins les plus sombres, et de la nature et de notre propre conscience, et nous montre quels en sont les mystères! C'est un tremblement produit par ce lien intime (*samîmî temâs*) [avec la nature] qui existe dans l'âme ; c'est peut-être la fièvre du tremblement amoureux (*teblerze-i âşk*). On doit rechercher, là, l'origine de la religion, de la foi, de la philosophie, de l'art, de la poésie, de la musique, de la morale, enfin, de toute beauté et de toute vérité. Et même, la lueur de la spéculation (e.f.d.l.t. et *lem'a-i nazar*) qui guide dans la bonne voie le savant (e.f.d.l.t. et *âlim*) en train de mener des recherches expérimentales avec une grande patience, et qui lui fait découvrir les vérités cachées qu'il désire, n'est pas autre chose que ce tremblement de l'inspiration[32].

Mais Rızâ Tevfik est allé encore plus loin, jusqu'à faire de cet état où s'originent la religion, l'art, la science, la philosophie, etc., le lieu où ces mêmes disciplines ne sont plus qu'une, dans la mesure, bien entendu, où

31) *İlâhi dediğimiz şi'irler bu nevi çoşkunluğun bir hususî lisân-i ifâdesi olmak gerektir* ; cf. "İlâhilere dâir", dans T.H.E., p. 307.

32) A.H., p. 461.

elles sont pratiquées sous leur forme supérieure. Nous pouvons relever, là, une légère nuance qui a toute son importance, puisque, sans nul doute, Rızâ Tevfîk a pu lire, dans *Les Premiers Principes* (chapitre V) de Herbert Spencer, quelque chose de ressemblant à cette théorie mystique, quoique établi sur des bases différentes : la théorie de la "réconciliation". Cette théorie aux accents mystiques devait encore une fois persuader le philosophe que les penseurs occidentaux de son époque et les soufis étaient en parfait accord. Parlant de l'état dans lequel l'inspiration plonge l'homme, Rızâ Tevfîk a écrit :

> Savant, orateur, avocat, philosophe, ceux qui peuvent éprouver cet enthousiasme supérieur sont des artistes, autant que les plus grands artistes. Le génie artistique et le génie scientifique ne font plus qu'un à ce degré du lyrisme. Il n'y a plus aucune différence entre eux[33].

Mais il apparaît qu'à travers cette union mystique de disciplines habituellement opposées, c'est surtout l'art qui conserve la primauté et il nous semble que, plutôt qu'une unification de ces disciplines à travers le *vecd*, c'est un "anéantissement" de celles-ci dans l'art qui paraît être la pensée secrète du philosophe. En effet, en contradiction avec tous ses efforts pour montrer que les scientifiques occidentaux pensent comme les soufis et que la science est une discipline de même envergure que la philosophie et le soufisme, il soutient que "l'art, dans sa plus haute expression, est supérieur à la science..."[34]. Il écrit de même dans son ouvrage consacré à la philosophie de Abdülhak Hâmid :

> Il existe une différence qui n'est pas fondamentale entre le génie scientifique (*dehâ-i ilmî*) et le génie artistique (*dehâ-i hünerverî*). Le savant présente "telle quelle" la vérité qu'il a découverte de façon analytique (e.f.d.l.t. et *tahlilî*). Le fait en est que la principale condition de l'art est de présenter la nature d'une manière vivante, c'est-à-dire de la présenter sous une forme représentative (e.f.d.l.t. et *temsîlî*) et pittoresque[35].

Derrière l'art se cache, nous l'avons montré, la forme supérieure du sentiment du sacré, la forme supérieure de la religion. Rızâ Tevfîk soutient donc que la religion, sous sa forme supérieure — nous y reconnaîtrons le soufisme —, est au-dessus de la science. La philosophie, de même, ne se distingue pas du plaisir esthétique et du sentiment religieux[36]. La théorie de la "réconciliation", telle qu'elle est exposée par Herbert Spencer dans *Les premiers Principes*[37] avait, en effet, une allure mystique, bien qu'elle se

33) A.H., p. 89.

34) *En alî ma'nâsıyla sa'nat, ilimden üstündür* ; T.H.E., p. 312.

35) A.H., p. 467.

36) *Bir mertebeye varınca sa'nat ile felsefe birleşiyor, hatta zevk- bedî'inin en yüksek derecesini "hiss-i dînî"'den farketmek mümkün olmuyor demiştim* ; T.H.E., p. 313.

37) *Op. cit.*, pp. 86-109.

présentât comme une extension tout à fait logique de son système philosophique. On reconnaîtra derrière les théories formulées par Rızâ Tevfik sur cette question l'influence du penseur anglais ou alors, puisque cela est tout à fait possible, en raison de leur étonnante similitude, celle des poètes mystiques turcs. L'agnosticisme est au cœur de cette théorie de la "réconciliation". Herbert Spencer a loué, dans un premier temps, les mérites de la religion qui a, "dès le commencement, distingué vaguement le principe dernier, et n'a jamais cessé de le proclamer" [...] et "la doctrine que toutes les choses sont des manifestations d'un pouvoir qui dépasse notre connaissance [...] un sentiment indestructible d'une vérité qui, malgré les vices des dogmes qui l'expriment, n'en est pas moins hors de toute dispute" (*Les Premiers Principes*, pp. 87-88). La religion s'était donnée de surcroît "la mission d'empêcher les hommes de s'absorber tout à fait dans le relatif et l'immédiat, et de réveiller en eux la conscience de quelque chose de supérieur". On le voit, Herbert Spencer rapproche du discours philosophique le message de la religion plus qu'il n'expose celui-ci de la manière la plus objective possible. Le principal reproche que le penseur a fait à la religion, il le fera aussi à la science. Mais ce reproche, c'est aussi celui que l'école du mutazilisme a adressé à la théologie en général, opinion que Rızâ Tevfik a clairement exposée dans son "Dictionnaire de philosophie"[38]. Spencer écrit:

> La religion a toujours été plus ou moins irréligieuse [parce qu'elle] a toujours fait profession de posséder quelque connaissance de ce qui s'élève au-dessus de la connaissance[39]. La science est restée au-dessous de sa fonction parce qu'elle a été inscientifique [...] elle faisait profession de connaître ce sur quoi rien n'était connu[40].

Le sens dans lequel va le "progrès", note le philosophe anglais, a néanmoins "pour résultat, autant la démonstration d'un inconnu positif que celle d'un connu positif". C'est-à-dire que la science comme la religion doivent admettre que "tous les faits explicables et naturels sont à leur origine première inexplicables et surnaturels". C'est sur ce point, remarque Herbert Spencer, que la religion et la science se révèlent "nécessairement corrélatives : on ne peut penser au connu sans penser à l'inconnu, ni à l'inconnu sans penser au connu"[41]. Cette conception tout à fait libre de la religion allait à l'encontre de celle du commun. Spencer affirme d'ailleurs qu'il n'admet le moins du monde l'existence d'un Dieu personnel, qu'il se gardera surtout de lui assigner des attributs et qu'il retiendra comme "l'élément essentiel de sa foi", non le fait d'affirmer une certaine ressemblance, mais une différence transcendante entre Dieu et l'homme[42]. Enfin, conscient de la violence et de l'hérésie de son propos, il a ajouté :

38) P. 269.
39) *Les Premiers Principes, op. cit.*, p. 88.
40) *Id.*, pp. 91-92.
41) *Id.*, pp. 93-94.
42) *Id.*, p. 96.

> Ce point de vue paraîtra irréligieux à la plupart des hommes ; il est au contraire essentiellement religieux ; je dirais plus : c'est le seul point de vue qui soit religieux, et les autres ne le sont qu'approximativement[43].

L'identification nous apparaît enfin presque totale avec les affirmations de Rızâ Tevfik lorque Herbert Spencer parle "du passage d'une croyance inférieure à une croyance supérieure"[44] ; l'objectif final étant le fait d'admettre l'existence de cet "inconnaissable" tant en science qu'en philosophie. Il n'y a pas de doute que ce sont et cette "théorie de la réconciliation" et le soufisme qui ont inspiré Rızâ Tevfik. En plaçant l'art — ou le soufisme — au-dessus de la science, en ce qui concerne son aptitude à dépeindre la réalité de la manière la plus juste possible, il nous a dévoilé que son camp était avant tout celui des mystiques. Mais il semble que Rızâ Tevfik n'aurait pas apprécié un tel qualificatif. En outre, ce qualificatif de mystique n'aurait rien signifié par lui-même, car, ce que le soufisme "éclairé", qui est une "mystique" très particulière, retient du grand soufisme classique, ce ne sont que quelques aphorismes philosophiques — les plus classiques bien entendu — puis une mise en pratique de ces adages qui n'aurait pas été sans amuser et horrifier les soufis de stricte observance. Rızâ Tevfik a préféré s'attribuer le surnom de "filosof", sous lequel il est passé à la postérité, mais il a également signé un de ses articles sous le nom de "disciple de la philosophie de Bacon"[45] et il s'est même présenté, alors qu'il se trouvait en exil, comme un "ancien professeur d'esthétique de l'Université d'Istanbul"[46]. Le type du parfait philosophe, comme celui de l'*âşık* "éclairé", semblent se résumer, chez le penseur turc, dans la personne du "génie", dans la mesure où le génie vit très près des secrets de la nature et excelle aussi bien dans la compréhension de la "nature tangible" (e.f.d.l.t. et *tabî'at-i âfâkiyye*), le monde extérieur, que dans celle de la nature subjective (e.f.d.l.t. et *tabî'at-i enfüsiyye*). Rızâ Tevfik avoue qu'en ce qui le concerne ces deux mondes ne font qu'un[47].

Les trois derniers chapitres de cette deuxième partie nous ont montré les principaux aspects de la pensée de cet intellectuel ottoman. En nous résumant, nous avons vu que, sur la base d'une analyse comparée de l'agnosticisme de Herbert Spencer et de la mystique d'ibn Arabî, rapprochés en raison des analogies troublantes qu'ils présentaient, Rızâ Tevfik s'est interrogé sur la cosmologie et sur le rapport d'un Absolu métaphysique, ou d'un Dieu, au monde. Poser l'impossibilité de connaître Dieu, puisque celui-ci demeure hors de notre portée, c'était en quelque sorte faire le constat d'é-

43) *Id.*, p. 95.
44) *Id.*, p. 100.
45) Hilmi Yücebaş, *Filosof Rızâ Tevfik...*, *op. cit.*, p. 42.
46) Kandemir, *Kendi ağzından Rızâ Tevfik...*, *op. cit.*, p. 34.
47) A.H., p. 460.

chec de la métaphysique et donner raison au philosophe allemand Kant. En conséquence, Rızâ Tevfik, comme un soufi, en a déduit qu'il ne nous restait plus qu'à observer dans le monde auquel nous appartenions les manifestations de Dieu et de rejoindre ainsi les philosophes occidentaux qui, dénonçant la relativité de la connaissance de l'homme, s'étaient tournés vers l'homme lui-même, et avaient choisi de réfléchir sur le sujet connaissant avant de se tourner vers l'objet de la connaissance. S'inspirant tour à tour de Descartes et de Bergson, le philosophe turc en a retiré que seul comptait la connaissance de soi-même, doctrine qu'il a qualifié de "subjectiviste", et que c'était en s'interrogeant soi-même que l'on pourrait d'autant mieux saisir son rapport au monde et au Créateur. Rızâ Tevfik n'était pas cependant sans dénoncer les écueils de ce mode de pensée engendré par l'agnosticisme, et si proche — en apparence — du soufisme. Déjà, il avait signalé que l'agnosticisme pouvait conduire jusqu'à l'athéisme lorsque, découvrant qu'il était impossible de connaître Dieu ou l'Absolu, certains derviches et philosophes en avaient déduit que celui-ci n'avait aucune existence, et que choisissant alors de le chercher dans le monde, ils avaient fini par l'identifier à toutes les choses créées et visibles ici-bas, sombrant dans le plus vulgaire des panthéismes. De même, deux formes de subjectivisme étaient concevables dont l'une, marquée par la mystique islamique, voyait dans la conscience de l'homme un éclat de la divinité. La seconde, foncièrement athée et refusant l'existence d'un être métaphysique, privilégiait la seule conscience humaine. Le philosophe turc a bien insisté sur le fait que l'agnosticisme et le subjectivisme étaient intimement liés l'un à l'autre et que le soufisme se présentait comme la contre-partie orientale de ces doctrines qui avaient vu le jour en Occident. Simple théorie philosophique, la doctrine agnostique a constitué la charpente autour de laquelle le reste du syncrétisme de Rızâ Tevfik s'est structuré. Le subjectivisme apparaissait déjà comme une technique, un art de se connaître, une règle d'introspection, et le philosophe s'est identifié à la fois au Descartes du *Discours de la méthode* et au mystique musulman. Ce qui était instrument de connaissance chez Descartes devint instrument de purification chez le soufi. Mais c'est l'art qui couronnait le tout et, donnant une touche finale au syncrétisme du philosophe turc, s'est présenté comme la forme suprême du subjectivisme, étant donné que pour notre philosophe, par exemple, la composition de poésies mystiques était une purification en elle-même. Elle permettait d'accéder à un degré de connaissance — et de joie aussi — qui était, de l'avis de Rızâ Tevfik, l'aboutissement des philosophies et des mystiques. A ce degré seulement l'homme découvrait que la science, la philosophie et la religion étaient une seule et unique réalité.

Après avoir vu sur quels principes fondamentaux reposait le syncrétisme élaboré par notre philosophe et selon quelle logique interne il s'articulait, nous avons pensé qu'il serait opportun d'étudier les prises de

position et les attitudes qu'il pouvait inspirer dans deux domaines précis, extrêmement sensibles à l'époque jeune-turque, ceux du politique et du religieux.

# V

# LE RAPPORT AU POLITIQUE ET À LA RELIGION DANS LE SOUFISME "ÉCLAIRÉ"

**Nationalisme et "Etat soufi" — Athéisme et mysticisme : le soufi "éclairé"**

Nous avons vu dans la première partie de cet ouvrage comment le soufisme s'est inspiré auprès de l'Europe, sur quels fondements il a établi ses tendances réformatrices et pourquoi la confrérie bektachie, en particulier, et de nombreux derviches "éclairés" appartenant à d'autres ordres, en général, ont vu leurs principes et leurs idées triompher avec le retour du régime constitutionnel. Cette victoire incarnait l'entrée de la Turquie dans l'aire de civilisation européenne, à travers le politique, d'abord, puisque le sultan, sous la menace, avait rétabli l'assemblée législative dissoute en 1877, puis sur le plan intellectuel, en raison des échanges avec l'Occident qui sont allés en se multipliant à partir de cette date et des grands brassements d'idées que l'époque a favorisés. Il nous a semblé intéressant d'essayer d'analyser chez notre philosophe quelles ont été les caractéristiques politiques de son soufisme et de quelle manière l'homme d'Etat qu'il a été pendant quelques années, interprétait la société dans laquelle il vivait. En islam, le religieux n'est jamais très loin du politique, et c'est donc conjointement que nous analyserons le rapport à la religion chez ce derviche "éclairé". Si l'on retient que, en politique, comme nous l'avons vu à travers l'histoire du Bektachisme, c'est la course au libéralisme qui a constitué le point fort, en religion, c'est aussi un libéralisme, mais d'une tout autre espèce, qui a constitué un enjeu. On a vu que les soufis "éclairés" se situaient au-dessus des Ecritures, qu'ils les commentaient à leur guise, se dégageant quand bon leur semblait des servitudes imposées par la loi islamique. Ce libéralisme devint infidélité pour les docteurs de la Loi et même athéisme. Il ne suffisait donc pas à ces soufis d'un genre nouveau de proclamer cette "indépendance mystique" comme on proclame une constitution ; il leur fallait l'enseigner, la situer par rapport aux textes religieux et démontrer à l'aide de certains artifices théologiques qu'elle constituait l'essence de l'islam ; et qu'il fallait continuellement regarder *derrière* les versets du Coran. Or, l'es-

prit qui a inspiré à nos soufis "éclairés" le libéralisme politique et religieux, à l'époque jeune-turque, était toujours le même ; il était une des conséquences de la lecture que l'hétérodoxie islamique faisait de l'Europe.

**Nationalisme et "Etat soufi"**

Nous ne reviendrons pas sur les aspects généraux du soufisme politique des Jeunes Turcs, à savoir que, sous le deuxième régime constitutionnel ottoman, le soufisme "était en politique" et que, vu les confusions opérées entre doctrine mystique et idéal constitutionaliste, nombre d'intellectuels ont pu découvrir dans le régime constitutionnel ce que nous pourrions nommer un "Etat soufi". Une des causes indirectes de cette confusion du politique et du mystique est à rechercher dans l'histoire de la littérature turque. Comme Rızâ Tevfîk l'a pressenti, la littérature populaire anatolienne, connue pour avoir servi de véhicule à l'hétérodoxie islamique et pour prôner un libéralisme politique et religieux, a longtemps incité les classes économiquement défavorisées et les tribus nomades d'Anatolie à la révolte contre le pouvoir central ottoman. Elle savait chanter les souffrances des petites gens, leurs espoirs, leurs peurs, leurs colères et leurs soifs de justice. Rızâ Tevfîk pensait que ce sont les principes et les croyances de ces tribus anatoliennes qui avaient triomphé, en quelque sorte, à travers le Bektachisme et derrière l'idéologie jeune-turque ; il affirmait : "la littérature secrète turque possède toutes ses origines dans la propagande religieuse développée par les groupes de Kalenders *démocrates*"[1]. Ce dernier a également soulevé l'intérêt qu'il y avait à faire des recherches très approfondies sur la "philosophie" de ces tribus et il a essayé d'attirer l'attention de ses lecteurs sur le profit que l'on pourrait retirer d'une meilleure connaissance de l'Anatolie[2]. Il a encore noté que les poèmes populaires en vogue dans ces tribus anatoliennes avaient la forme d'admonitions et de conseils donnés au peuple, et de règles de conduite (*destûr-i amel*) utiles dans ce monde et dans l'autre ; le philosophe a employé, pour les caractériser, le qualificatif français de "didactique"[3]. Par là, il entendait que cette littérature n'était pas seulement une ode à l'amour de Dieu ou à la dignité de l'homme, mais qu'elle avait développé aussi un aspect éducatif. Beaucoup de ces poèmes, écrivait-il, appartiennent à la littérature nationale et les textes épiques (*destân*) éveillent, à leur façon, le sentiment nationaliste[4].

1) *Gizli türk edebiyâtımız tamâmıyla "demokrat" bir fırka-i kalenderânın yaptığı "mezheb propagandası"ndan doğmuştur* ; "Gizli fakat ruhlu, canlı bir edebiyât" (Une littérature secrète, mais vivante), *Peyâm-i edebî*, 23, 6 mart 1330 / 19 mart 1914, dans T.H.E., p. 77.

2) Cf. "Anadolu gönül ile alâkaları" (Liens de cœur avec l'Anatolie), *Peyâm-i edebî*, 21, şubat 1329/1914 dans T.H.E., p. 68.

3) *Id.*, p. 82 et "Türkçe manzûm mev'izeler" (Exhortations poétiques en turc), *Peyâm-i edebî*, 15-60, teşrin-i sânî 1335/1919, dans T.H.E., p. 246.

4) Cf. "Yunus Emre hakkında biraz daha tafsilât" (Encore quelques détails au sujet de Yunus Emre), *Büyük Duygu*, 10-13, temmuz 1329/1913, dans T.H.E., p. 46.

Le philosophe a été un ardent défenseur de la métrique syllabique utilisée en Anatolie par les mystiques. Il soutenait certaines thèses fort originales, estimant, par exemple, que la principale différence existant entre la littérature moderne et la littérature ancienne n'était pas, comme on le disait alors, relative à la présence plus ou moins grande de composés arabo-persans, mais, corrigeait-il, à l'influence plus ou moins grande du soufisme[5]. Même s'il se trouvait parmi ceux qui ont réveillé l'intérêt pour la littérature populaire bien avant que ne se soit constitué le "mouvement pour la littérature nationale" (*Millî edebiyât*), en 1915-1923, dont Ziyâ Gökalp avait été le héraut, Rızâ Tevfîk n'en restait pas moins toujours un défenseur des composés arabo-persans. Il a soutenu que ces composés était indispensables pour l'identité propre des poésies populaires, tout en signalant que, de son temps, le nationalisme tenait en horreur ces mêmes composés[6]. Très tôt, dès 1912, lorsqu'il était député d'Edirne, Rızâ Tevfîk avait constaté, dans un article sur la poésie de Mehmed Emîn, que la révolution avait vaincu tous ses ennemis et que, avant toutes choses, la littérature changeait et se renouvelait[7]. Le philosophe reconnaissait que ce poète écrivait en mètres syllabiques, mais il a précisé que ses liens avec le "turquisme" étaient purement linguistique car ce dernier n'avait accordé aucune importance aux traditions qui accompagnaient la langue[8]. Pour notre philosophe, ce genre littéraire n'était pas uniquement de l'art car il possédait en plus une profonde valeur sociale[9]. En 1919, le philosophe a sévèrement jugé la littérature nationale, considérant qu'elle était infectée par la passion politique et qu'elle avait trahi la "véritable littérature nationale" d'antan ; il faut comprendre celle des bardes d'Anatolie. Rızâ Tevfîk a fait part, à travers un de ses articles, d'une expérience qui l'avait profondément marqué, à Gélibolu, comme à Istanbul ; sa fréquentation des réunions de poètes anatoliens qu'il nommait *sâz âlemi* ("monde du *sâz*"), du nom de l'instrument de musique qu'affectionnent les Bektachis et les Alévis). Au cours de ces assemblées qui se tenaient dans les cafés, autour des bardes, on y chantait des poèmes mystiques turcs[10]. Le philosophe a fait à ses lecteurs une confession étonnante :

5) "Türkçede şi'irler : âşıkâne ve kalenderâne" (Poésies en turc : *âşıkâne* et *kalenderâne*), *Peyâm-i edebî*, 26, mart 1330/1914, dans T.H.E., p. 99.

6) "Ehemmiyetsiz bir hatayı tashîh vesilesiyle" (A l'occasion de la correction d'une faute sans importance), *Peyâm-i edebî*, 36, mayis 1330/1914, dans T.H.E., p. 171. Au nombre des propositions faites par les écrivains nationalistes du journal *Genç Kalemler*, de Salonique, on peut noter l'idée de "mettre fin à la soumission du turc aux règles grammaticales de l'arabe et du persan et d'éliminer de la langue écrite (à quelques exceptions près) tous les groupes complémentaires, qualificatifs et déterminatifs faits selon ces règles" ; cf. Kenan Akyüz, "La littérature moderne de Turquie", *op. cit.*, p. 576.

7) Rızâ Tevfîk, "Mehmed Emîn ve Emin bey türkçesi", art. cit., p. 89.

8) *Id.*, p. 94.

9) *Id.*, p. 95.

10) "Ehemmiyetsiz bir hatayı tashîh vesilesiyle", art. cit., pp. 161-162.

> Si j'étais né deux siècles auparavant, si j'avais pu bénéficier des bontés du destin, j'aurais écrit des poésies dans le genre *âşık*, j'aurais vécu heureux dans les réunions [de *sâz*] les plus douces et les plus raffinées de ce temps, et ceux qui me blâment aujourd'hui, qui sait combien ils m'auraient loué[11].

Rızâ Tevfik a toujours recherché la voie du milieu, c'est-à-dire qu'il a évité de rester trop oriental, mais sans jamais suivre servilement les Occidentaux ; *in medio veritas*. Il soulignait déjà, en 1912, le ridicule et le danger qui pouvaient être la conséquence d'une occidentalisation rapide et peu réfléchie, et fustigeait ses contemporains :

> Avant d'apprendre le principe essentiel de la civilisation qui est le respect des droits mutuels, vous apprenez comment nouer de belles cravates[12].

De retour d'Angleterre, en 1910, le philosophe a conclu à la suite d'un entretien avec l'orientaliste Edward Browne que ce dernier était un "partisan résolu du panislamisme". Mais, pour E. Browne, précisait Rızâ Tevfik, le panislamisme n'est pas la "propagation de l'islam dans tout l'univers". Il s'agissait, pour l'orientaliste anglais, de "préserver une admirable civilisation, qui avait sa philosophie, sa littérature, son art, qui avait excellé en toutes choses, et pouvait, et devait, sur bien des points, servir de modèle aux Occidentaux, dont la civilisation, surtout matérielle, paraissait grossière en comparaison de l'autre"[13]. Rızâ Tevfik en concluait que :

> Ce que l'Orient doit prendre à l'Europe, ce sont ses procédés et ses instruments de travail, les choses qui peuvent réellement lui être utiles, ce qu'il y a de juste et de bon dans ses idées. Malheureusement, il lui a surtout pris, jusqu'à maintenant, ses défauts [...] Mieux inspirés, les Musulmans feront un choix judicieux et ajouteront à leur propre civilisation ce que celle des occidentaux a de meilleur. Pourquoi agir autrement et singer l'étranger ? On ne cesserait pas d'être Turc sans devenir anglais pour cela[14].

Ce texte de Rızâ Tevfik n'a pas été apprécié par les islamistes turcs puisque l'on sait que Ahmed Hilmî Şehbender-zâde en a fait un compte rendu

11) *Eğer iki yüz sene evvel doğmuş olmak sûretiyle tâlînin lütfûna mazhar olmuş olsaydım, o vakit, en zarif, en kibar meclislerde safa sürerek âşık tarzı şi'irler yazardım ve bugün beni zemmedenler, kim bilir nasıl medhederlerdi* ; "Ehemmiyyetsiz bir hatayı tashîh vesilesiyle", art. cit., p. 176.

12) *Medeniyyetin şurût-i esâsiyyesinden birincisi olan (hukûk-i mütekâbileyye ri'âyyet) yolunu öğrenmezden evvel güzel bir boyun bağı takmasını öğreneriz* ; "Mehmed Emîn ve Emin Bey türkçesi", art. cit., p. 89.

13) L'auteur de ces lignes doit être Lucien Bouvat ou un correspondant de la *Revue du Monde Musulman* ; cf. *R.M.M.*, XII, octobre 1910, p. 320.

14) *Id.*, p. 321. On sait que Rızâ Tevfik était opposé au panislamisme *stricto sensu* dans lequel il voyait un mouvement politique nuisible à la nation ; cf. Sina Akşın, *İstanbul Hükümetleri ve Milli Mücadele* (Les gouvernements d'Istanbul et la guerre de libération nationale), Istanbul, Cem Y., 1983, p. 411.

sévère dans les colonnes de son journal *Hikmet*. Ce dernier en a retenu uniquement que Rızâ Tevfik était gagné à l'Occident et, utilisant la terminologie soufie, il a comparé le philosophe à un *mürîd* (disciple) dont le professeur Browne aurait été le *mürşid* (maître). Il a écrit aussi que Rızâ Tevfik ne savait rien de l'Orient[15].

Le philosophe turc avait constaté, dans un de ses articles, écrit en persan en 1926, alors qu'il venait juste de goûter l'amertume de l'exil, que les hommes étaient divisés en deux groupes au regard de leur opinion sur les réformes : les "conservateurs" (*ferqa-ye mohâfazakâr*) et les "amoureux du modernisme" (*tajaddod-parvar*), thèse peu originale. Il y dépeignait une société déchirée entre les "anciens" (*pirân*) et les "jeunes" (*javânân*), les "jeunes" étant partisans du renouveau et favorables à un nouvel art de vivre (*tarz-e nevîn-e zandegâni*), les "anciens" n'obéissant qu'à l'habitude qui était devenue comme une seconde nature. Puisque les conservateurs avaient utilisé la religion et les coutumes, ainsi que de nombreuses autres traditions, "comme une arme défensive et une cote de mailles", les "jeunes rénovateurs" (*javânân-e tajaddod-parvar*) en avaient déduit que les traditions et les coutumes étaient le principal obstacle sur la voie des réformes[16]. Rızâ Tevfik était incommodé par cette opinion, lui dont l'œuvre de toute une vie avait été de chercher à réconcilier le modernisme et la tradition orientale. Il a conclu son article par la question suivante : "laquelle de ces deux tendances est dans la vérité et laquelle de ces deux doctrines est la plus juste ?"[17] Plutôt que de répondre d'une manière précise à cette question difficile, Rızâ Tevfik a prêché la réconciliation et a mis un terme à la série d'articles qu'il a consacrés à cette question par quelques recommandations :

> On doit connaître l'histoire de la civilisations des anciens[18].
>
> On doit connaître les règles et les principes de la civilisation européenne, ainsi que leur valeur spirituelle, afin de pouvoir les comparer et de trouver les meilleurs d'entre eux et ceux qui sont conformes aux besoins du siècle[19]...
>
> Si nous acceptons totalement la civilisation européenne, est-il possible d'empêcher que les principes de la civilisation de nos pères (*arkân-e madaneyyat-e neyâgân-e khûd*) subissent une profonde transformation ?[20]

15) *Hikmet*, 22, 9 ramazan 1328/1910, p. 2.

16) Rızâ Tevfik, "Madaniyyat ve mafhûm-e sahîh-e ân", art. cit., 2, 22 avril 1926, pp. 106-107.

17) *Id.*, p. 107.

18) *Id.*, p. 111.

19) *Id.*, p. 112.

20) *Agar madaneyyat-e Arupâ-râ tamâmen qabûl konim âya momkun ast ke ba'zi az arkân-e madaneyyat-e neyâgân-e khûd-râ az taghayyer-e kollî vareste va mokhafuz daste basim ?* ; *id.*, p. 112.

La tradition se confondait pour Rızâ Tevfîk avec tout le fond socio-culturel qui avait donné naissance au mysticisme anatolien, plus représentatif de l'âme turque que la littérature classique ottomane, dite "de Divân", restée prisonnière des influences arabes et perses. Le philosophe n'a pas caché son admiration pour ceux qu'il nomme les "Ismaéliens", mais dans lesquels il est facile de reconnaître les Alévis. Il a signalé que ces derniers rappelaient beaucoup les Bektachis, lorsque l'on regardait leurs coutumes et leurs croyances ; cependant, précise-t-il, ils se disaient "ismâ'îlî" et se réclamaient de Şâh İsmâ'il Sâfevî, le souverain de la dynastie iranienne des safévides, acquis aux idées mystiques, et qui était l'auteur, sous le pseudonyme de Hatâyî, de poésies appréciées par les Alévis. On comprend les raisons de l'emploi du terme d'ismaélien. Rızâ Tevfîk a ajouté qu'une grande partie de l'Anatolie orientale était gagnée à cette forme de soufisme. L'article où il a abordé cette question est devenu une véritable étude ethnologique, et le philosophe s'est plu à analyser la littérature, les croyances, la façon de vivre et la personnalité de ces alévis[21]. Il est probable que Rızâ Tevfîk a été l'un des premiers, avec Bahâ Sa'îd[22] et Besîm Atalay[23], à s'être penché, par le biais de la littérature, sur la question alévie. Ce regard nouveau porté sur les tribus anatoliennes ne nous révèle pas le seul plaisir scientifique de l'ethnologue, mais aussi l'intérêt du nationaliste. Rızâ Tevfîk n'était pas le premier à avoir vu dans les Bektachis et les Alévis, les plus fidèles descendants des Turcs d'Asie Centrale. Beaucoup reconnaissaient que leurs croyances, leurs principes et leurs coutumes allaient dans le sens politique du régime jeune-turque et pouvaient servir la cause panturquiste. Il en fut de même avec Mustafa Kemal qui reçut l'appui des Alévis lors de la guerre d'indépendance. Nous savons qu'un auteur albanais a interprété, en 1965, le Bektachisme de Naïm Bey Frashëri dans un sens nettement athée et laïque (*supra*, p. 160). Celui-ci avait également fait de la doctrine de cet ordre un "intrument de la libération nationale"[24] ; interprétation qui n'était pas loin de celle de Rızâ Tevfîk et des derviches "éclairés". Cependant, comment se représenter une "libération politique" en islam, et dans notre cas particulier, sinon comme une négation des commandements religieux et comme une œuvre impie, ou alors — et nous pourrions juger, ici, toute la finesse du soufisme —, comme le fruit d'une interprétation nouvelle et plus subtile de ces mêmes commandements. L'auteur albanais, cité ci-dessus, a fait, par exemple, du Bektachisme une interprétation purement marxiste. A son avis, Naïm Frashëri avait pour objectif "l'affranchissement de l'intellect du peuple albanais de l'opium de la religion et l'affranchissement de la raison humaine des chaînes du dogmatisme confessionnel"[25]. Dans l'Em-

21) "Türkçe manzûm mev'izeler", art. cit., pp. 246-252.
22) Voir ses articles publiés dans la revue *Türk Yurdu*, (numéros 21 à 28), en 1926-27.
23) *Bektaşilik ve edebiyâtı*, *op. cit.*
24) Zija Xholi, "A propos du panthéisme de Naim Frashëri", art. cit., p. 138.
25) *Id.*, pp. 137-138.

pire ottoman, Rızâ Tevfik et les derviches "éclairés" sont rarement allés aussi loin dans leur libéralisme mystique. Leur interprétation de la religion était plus modérée et extrêmement nuancée ; elle restait, en général, respectueuse des Ecritures, mais sévère pour les *ulemâ* ignorants.

### Athéisme et mysticisme : le soufi "éclairé"

Rızâ Tevfik s'est interrogé sur certaines critiques qui ont frappé les derviches "éclairés". Il a estimé que l'accusation de *rind*, terme que nous avons traduit jusqu'à présent par "libre-penseur"[26] — traduction approximative, mais qui se révèle être la plus claire et la plus conforme à l'esprit du siècle — était la plus fréquente et ne pouvait se comprendre que sur la base d'une analyse linguistique à laquelle il s'est livré dans son ouvrage sur Omar Khayyam :

> Le célèbre mot *rind* a été très mal interprété. Le sens le plus exact de ce terme est : "homme de volonté" (*sâhib-i irâdet*), hardi (*bî-pervâ*), libre dans ses croyances (*i'tikâden hür*) et continuellement insouciant face à l'adversité (*ikbâl ve idbâre karşı daima lâ-kayd*). Cela signifie que ce terme caractérise un "libéral" (e.f.d.l.t.), c'est-à-dire un "homme de cœur" (*ehl-i dîl*) au caractère ferme et constant. Il n'y a aucun lien entre ce terme et l'ivrognerie, la débauche, etc. Cette expression — exactement comme le terme français "libertin" — a subi une altération. Les Français du XVII[e] siècle appelaient "libertins" les hommes qui pensaient librement (*serbest düşünen*), qui ne voulaient obéir aux ordres de personne, qui tenaient à défendre leur dignité personnelle (*izzet-i nefsini*) et avaient été éduqués de façon libérale (*ahrârâne*). Ce mot a un sens très proche de notre *rind*. En fait, cette expression qualifie les esprits libres (*azâde mizâc*). Le champs sémantique de cette expression s'est transformé parce que ces *rind* se sont tournés vers les plaisirs et, à la suite des blâmes successifs qui sont venus de leurs adversaires, ce terme a acquis une signification désagréable (*çirkin bir renk*). Bien après, on appela "libertins" uniquement les débauchés (*çâpkır*) qui voulaient briser tous les liens pour se frayer un chemin, comme des loups, vers ce qu'ils convoitaient et, à cette occasion, aller plus loin que tout le monde sur la question des libertés. Chez nous, le mot *rind* est devenu le symbole d'un tel excès. Je ne refuse pas de dire de Omar Khayyam qu'il est un *rind* ou un *lâ-ubâli*, mais alors que ce soit dans son sens ancien et exact, car cela ne doit pas signifier qu'il n'est qu'un misérable ivrogne[27].

26) Ce terme est traduit, en général, par les mots "ivrogne", "buveur", "débauché", parce que les poètes iraniens qui l'employaient, tels Sa'adî et Hâfez, étaient réputés pour leur amour des jeunes gens et leur passion pour la boisson, au sens réel comme au figuré. Les dictionnaires lui donnent parfois comme synonyme l'expression *lâ-ubâli* ; cf. H. K. Kadri, *Türk Lügat, op. cit.*, II. C'est ce mot qui nous a fait opter pour la traduction de *rind* par "libre-penseur". *Lâ-ubâlî* est la forme arabe conjugée négative de la première personne du singulier de l'accompli du verbe *bâla* (III) qui signifie "prêter attention, se soucier" ; *lâ-ubâli* veut donc dire : "je ne me soucie pas".

27) O.H., pp. 63-64.

Tout nous porte à penser que Rızâ Tevfik a été fortement inspiré par l'ouvrage de l'orientaliste anglais Reynold Nicholson sur la poésie islamique *(Studies in Islamic Poetry*, Londres, 1921) et, en particulier, par le chapitre consacré au poète arabe Abû 'l-Alâ al-Ma'arrî[28]. D'ailleurs, le philosophe turc a réservé une place importante à ce poète dans son ouvrage sur Omar Khayyam et de nombreux thèmes abordés déjà par R. Nicholson ont trouvé un écho passionné chez Rızâ Tevfik. Les exemples que nous voudrions donner intéressent plus spécialement la terminologie en anglais utilisée par Nicholson pour qualifier la conduite et la philosophie de Abû 'l-Alâ al-Ma'arrî. Il en a fait d'abord un pionnier de l'*Aufklarung* et un "véritable libre penseur" (free-thinker at heart)[29] et a insisté sur les rapprochements philosophiques qu'il serait possible d'établir entre les libres-penseurs et les soufis :

> Qu'un libre penseur puisse parler des mystiques avec admiration et respect ne doit pas surprendre ceux qui se souviennent combien fréquemment les extrêmes se rejoignent. La libre pensée et le mysticisme convergent depuis des points de départ opposés dans le but de s'opposer à l'orthodoxie. Les soufis qui considèrent les formes de la croyance et les rituels comme vrais de manière relative, mais néanmoins comme des obstacles pour l'obtention de la vérité essentielle, ont quelque chose en commun avec les zindîq, comme Ma'arri, qui ne "reconnaissent ni prophète, ni livre sacré", ni aucune loi qui n'aurait reçu l'aval de la lumière intérieure de la raison (inner light of reason).[30].

Rızâ Tevfik a connu un grand nombre d'accusations ; celle d'athée, de franc-maçon, de *kalender*, de *rind*, de *lâ-ubâli*, etc. Il est vrai qu'il a, en règle générale, publié des articles dans des revues qui étaient franchement opposées aux religieux comme l'*İçtihâd* de Abdullâh Cevdet, mais il a également écrit pour la revue soufie *Cerîde-i sûfiyye* qui se réclamait du panislamisme[31]. Sa personnalité complexe souffre d'être caractérisée au moyen de termes aussi vagues qui ne peuvent que dérouter un peu plus le lecteur peu familiarisé avec ses ouvrages. Rien ne saurait remplacer une analyse détaillée des textes qu'il a écrits sur la religion et sur les rapports que celle-ci entretenait avec le soufisme. La rubrique de son "Dictionnaire de philosophie" consacrée à l'athéisme nous apporte de multiples renseignements sur ce point.

28) Cet ouvrage a été réédité en 1969 par Cambridge University Press. Le chapitre II qui concerne al-Ma'arrî se trouve pp. 43-290.

29) *Id.*, pp. 44, 142.

30) *Id.*, p. 194.

31) Voir, par exemple, "Tasavvuf'ta kîl ü kâl ve vecd ü hâl" (Le discours et l'extase dans le soufisme), sene 4, 100, 29 *şa'bân* 1332/1914 ; "Zât-i hak" (L'essence de la vérité), sene 4, 102, 13 *ramazân* 1332/1914. Sur cette revue, voir M. Kara, *Tekkeler ve Zaviyeler, op. cit.*, pp. 276 *sq.* ; K. Kreiser, "Derwischscheiche als Publizisten...", art. cit., pp. 337-338 et Gabriele Karayel, *The First Six Editions of Cerîde-i Sufiyye (19th March 1909 - 2nd May 1909 or Sufism as a Metaphor*, B. A. in History, Boğaziçi University, Istanbul, 1990, 144 pages.

Le philosophe nous a donné, dans un premier temps, une brève histoire de l'athéisme qui dissimule, en fait, une défense des penseurs traditionnellement accusés d'athéisme. Il a tenté de clarifier certains épisodes de l'histoire de la philosophie restés obscurs et de mettre en évidence les contradictions qui sont apparues dans les accusations d'athéisme. Les premiers philosophes grecs, comme Anaxagore, écrit-il, n'ont nié que les principes sur lesquels reposait le paganisme, mais ils ont toujours reconnu l'existence "nécessaire" d'une puissance divine (*kudret-i samedâniyye*), créatrice de l'univers[32]. Puis, plus proche de nous, ajoute-t-il, il est étrange que René Descartes ait été accusé d'être un athée parce qu'il n'avait pas suivi Aristote ; Aristote, qui avait connu la même accusation[33]. Et Spinoza, baptisé "prince des athées" (*dinsizlerin pâdişâhı*), est, pour Rızâ Tevfîk, un partisan de la théorie de l'unicité de l'être, chère aux mystiques[34]. Puis, le philosophe cite un passage de l'ouvrage sur la liberté (*On Liberty*) de l'anglais Stuart Mill, où la question de l'athéisme est illustrée par une petite histoire. Deux hommes auxquels on demande de prêter serment déclarent n'appartenir à aucune religion et répondent : "Nous ne sommes liés à aucune religion, nous jurerons sur notre conscience (*vicdânımız üzerine yemîn edeceğiz*). On reconnaît là un terme qui est cher au philosophe, celui de "conscience". Ce vocable qui n'avait rien de métaphysique pour un grand nombre de penseurs européens matérialistes a acquis chez Rızâ Tevfîk une dimension mystique, la "conscience" représentant, dans l'homme, une étincelle de la divinité, en fait une partie de la divinité. Il est clair que Rızâ Tevfîk ne voyait pas dans le serment prêté par ces deux anglais une profession d'athéisme[35].

Rızâ Tevfîk a loué les religions pour leur dimension humanitaire et pour leur morale. Il ajoute que le fanatisme est un accident et une maladie spirituelle (*maraz-i ma'nevî*) qui n'existait pas, à l'origine. La religion islamique, précise-t-il, est pure de tout fanatisme, puisqu'elle a incité à la recherche de la science, jusqu'en Chine même. Le fanatisme ne devrait pas se manifester dans les religions où l'étude de la science et de la philosophie sont encouragées[36]. Le philosophe omet de préciser toutefois que même si l'étude de la philosophie et des sciences n'avait pas été proscrite par les docteurs de la religion, elle était cependant soumise à certaines limitations. On ne pouvait pas lire, par exemple, tous les ouvrages d'Aristote, parce que certains soutenaient des thèses qui allaient à l'encontre de l'esprit des Ecritures, en particulier, ses traités sur la physique et la métaphysique. D'une manière générale, Rızâ Tevfîk estime que c'est la religion seule qui a enseigné à l'homme l'espoir face à l'adversité, alors que les philosophies, qui

32) K. F., p. 471.
33) K. F., p. 474.
34) K. F., p. 475.
35) *Ibid.*
36) K. F., p. 476, 478, 481.

étaient, comme dans la Grèce antique, l'émanation d'esprits aristocratiques se souciant guère de ces questions, n'ont accordé aucun intérêt aux "sentiments humains" (*hissiyyât-i nâse*)[37]. Il indique aussi que la religion a fait naître chez l'homme un sentiment d'humilité (*hiss-i huzu*), humilité devant la grandeur de Dieu. Plus que l'ensemble des cérémonies extérieures, écrit Rızâ Tevfik, la religion se résume dans ce sentiment d'humilité[38].

Le penseur turc entend montrer que l'on ne peut accuser d'athéisme un penseur qui a désobéi à certains commandements de la Loi religieuse, mais qui n'en admettait pas moins l'existence de Dieu. Il cite naturellement ibn Arabî qui avait été accusé d'être un "panthéiste athée" (e.f.d.l.t. et *kâfre-i vücûdiyye*) et un "destructeur de la religion" (*mümîtüddîn* et *dîni öldürtürücü*) par le théologien Sa'd al'dîn al-Taftazânî dans son *Livre sur l'unicité de l'être* (*Risâle fî wahdet al-wujûd*)[39]. La chose que nous nions dans la "philosophie acosmique" (*vahdet-i vücûd*) — autre expression pour l'unicité de l'être —, dit Rızâ Tevfik, ce n'est pas la forme particulière et la configuration apparente de l'univers, c'est seulement son "essence propre" (*hakîkat-i zâtiyye*) et son existence indépendante, séparée. Cela n'entraîne aucune négation de la "cause des causes" (*vâcib ül-vücûd*) ou de l'"Etre absolu" (*vücûd-i mutlak*). Au contraire, continue-t-il, cela montre que l'Etre vrai est "un" et le *mâ-sivâ*, c'est-à-dire "tout ce qui n'est pas Dieu" — en fait le monde — n'est que rêve et illusion. Tous les partisans de la théorie de l'unicité de l'être et les soufis pensent ainsi, souligne Rızâ Tevfik, mais ils n'en sont pas pour autant des hérétiques (*münkir ve mülhid*)[40]. L'un des points sur lequel soufis et théologiens se séparent est la très controversée question de l'éternité du monde. Les religieux ont suivi fidèlement les Ecritures et ont retenu que le monde avait été créé à un moment précis par la volonté de Dieu alors que les philosophes, nourris d'Aristote, ont soutenu que le monde a été créé de toute éternité. Selon le philosophe turc, les soufis admettaient que la croyance en l'éternité du monde n'était pas une hérésie, puisqu'ils reconnaissaient que rien n'avait jamais été créé et n'aurait donc jamais à disparaître, ainsi que la théorie de l'unicité de l'être le leur suggérait[41]. Rızâ Tevfik s'est ensuite attardé sur Avicenne (ibn Sînâ) et a reconnu que ce philosophe, travailleur intense pendant la journée, se livrait la nuit à une vie de plaisirs. Néanmoins il s'est opposé à ce qu'on le traite, pour cette raison, de philosophe athée[42]. Il affirme qu'il n'y a pas la moindre trace d'infidélité dans les œuvres de ce penseur iranien et il cite, dans son "Dictionnaire de philosophie", la réponse faite par ce philosophe musulman à l'accusation d'athéisme :

37) F. D., p. 402-403.
38) A. H., p. 101, 300.
39) K. F., p. 480.
40) K. F., p. 91.
41) K. F. 2, p. 252.
42) K. F., p. 481.

L'infidélité (*kâfr*) d'un homme comme moi n'est pas une simple chose,
Il n'y a pas de foi (*emân*) aussi ferme que la mienne,
Et si, dans ce siècle, il en est un autre comme moi, il sera donc aussi un infidèle !
Ainsi, il n'y a pas un seul musulman à notre époque[43].

De même, note Rızâ Tevfik, Averroès (ibn Rushd) a été accusé d'infidélité alors que ses ouvrages ne pouvaient pas être compris du peuple. Tous ces savants, tels Avicenne et Averroès, représentent, pour notre philosophe turc, de véritables "esprits éclairés" (*münevver ül-fikr*) que seuls les envieux ont voulu perdre. Mais, il s'étonne qu'un poète arabe comme Abû 'l-Alâ al-Ma'arrî qui a défendu sa liberté de pensée (*hürriyyet-i i'tikâd*) jusqu'à l'irréligion, n'ait jamais été ennuyé. Rızâ Tevfik montre que les soufis ont volontiers prôné l'abandon du monde, mais que plusieurs se sont intéressés à l'organisation de la vie dans la cité, à la politique en fait, et que certains parmi ces derniers ont tenté de réformer ce même monde que les premiers avaient rejeté. Ils ont encouru la persécution ; les exemples de Abû Yazîd al-Bistâmî, de Mansûr al-Hallâj, de Shihâb al-dîn Suhrawardî (Yahyâ), de Sihâb al-dîn Suhrawardî (Omar) et de Bedreddîn Simâvî sont célèbres[44]. Le philosophe considère que ces massacres de soufis ont été perpétrés sous des prétextes religieux, mais servaient en fait des mobiles politiques, et que le peuple a été facilement manipulé ; "on a exploité le fanatisme et la sauvagerie des masses"[45].

Pour en revenir à l'accusation d'athéisme, Rızâ Tevfik a écrit qu'il faut préciser dans quelles conditions on peut dire d'un homme qu'il est athée, avant de l'en accuser[46]. Les agnostiques, dit-il, ne peuvent être accusés d'athéisme parce qu'ils affirment que l'essence de Dieu est incompréhensible. Ils ne font que reconnaître, là, l'impuissance de l'homme sans nier en rien l'existence d'un créateur[47]. Enfin, le philosophe commente longuement le cas de Herbert Spencer qui l'affecte plus particulièrement. Le penseur anglais a été critiqué à la fois par les matérialistes qui niaient l'existence de la divinité et par les religieux qui l'accusaient d'être un athée. Rızâ Tevfik veut comprendre cet anachronisme sans douter un instant de la foi de Spencer. Il est allé jusqu'à rapprocher le précurseur de l'évolutionnisme de l'arabe al-Ma'arrî et indique que Spencer a partagé avec cet oriental la croyance en un Créateur éternel, inaccessible à notre intelligence[48].

43) K. F., p. 482.
44) K. F., p. 483-486. Rızâ Tevfik distingue même, avant Nazım Hikmet, une espèce de "communisme" chez Bedreddîn Simavî.
45) K. F., p. 487.
46) K. F., p. 488.
47) *Ibid.*
48) K. F., p. 489 ; F. D., p. 561.

Un autre signe distinctif de l'athéisme, selon les théologiens, aurait été le doute. Nous avons analysé plus haut les commentaires de Rızâ Tevfik sur ce point (*supra*, p. 376). Le philosophe a opposé la pratique philosophique à l'athéisme, jugeant que la première enseignait à l'homme la croyance en Dieu. Or, si l'homme doute de sa propre existence, démontre-t-il, il doutera aussi de l'existence de Dieu. La preuve la plus solide de l'existence de Dieu serait celle de notre propre existence spirituelle (*mevcûdiyyet-i ma'neviyye*), c'est-à-dire celle de notre conscience. Il est évident que c'est le soufisme qui a inspiré à Rızâ Tevfik cette analyse. Les mystiques soutiennent, en effet, que si l'on connaît sa propre conscience, on est en même temps instruit sur la divinité[49]. Le pessimisme incline aussi à l'athéisme, parce qu'il suggère l'idée d'injustice. Un homme qui pense que le "monde à venir" n'existe pas, se dira : "c'est une triste chose que celle de savoir qu'à l'heure de sa mort, on sera anéanti pour l'éternité. Ainsi, il n'est plus possible de croire en un Dieu bon et juste, et même en Dieu tout court"[50].

Le philosophe turc a conclu son article sur l'athéisme en assurant son lecteur que les agnostiques, au nombre desquels il se comptait, ne pouvaient donc pas être des athées[51]. Néanmoins, s'ils ne niaient pas l'existence de Dieu, les agnostiques, comme les soufis, ne se distinguaient pas moins de l'ensemble des croyants sur des points très particuliers. Rızâ Tevfik a donc insisté, à plusieurs endroits, sur les différences existant entre les croyances de la foule et celles des plus "éclairés" parmi les soufis. Cette opinion lui a valu des critiques acerbes dont la plus violente était sûrement celle de Baban-zâde Ahmed Na'îm (1872-1934), en 1920, qui avait dénoncé, en même temps, l'athéisme de Ziyâ Gökalp et de Yahyâ Kemâl[52]. Dans un volumineux article adressée à Rızâ Tevfik, dont le sujet était le poète ottoman Tevfik Fikret[53], Ahmed Na'îm a soutenu contre le philosophe que Tevfik Fikret était un athée. Il s'agissait d'une réponse à Rızâ Tevfik qui avait décelé des tendances soufies et mutazilites chez le poète et avait établi que les croyances de celui-ci étaient au-dessus de celles de la foule. Ahmed Na'îm lui rétorque :

> Vous dites que Fikret est un parfait croyant, un dévot (*dîndâr*), mais vous dites qu'il ne comprend pas la religion comme tout le monde [...] Il ne peut y avoir d'individus sans croyance. Même la croyance selon laquelle Dieu n'existe pas est une croyance. Les religions sont

49) A. H., p. 200.
50) A. H., p. 251 ; Ö. H., p. 98.
51) K. F., p. 490.
52) Sur Baban-zâde Na'îm, voir Akşın Somel, *Sirat-i Müstakim. Islamic Modernist Thought in the Ottoman Empire (1908-1912), op. cit.*, pp. 183-207, 338-341 et İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık düşüncesi, op. cit.*, I, pp. 273-308. Sur Rızâ Tevfik et Abdullâh Cevdet accusés d'athéisme, voir Ş. Hanioğlu, *Doktor Abdullah Cevdet ve dönemi, op. cit.*, pp. 9-10.
53) *Filosûf Doctor Rızâ Tevfik Bey Efendiye. Tevfik Fikret'e dâir*, Istanbul, 1336/1920.

> variées. Un religieux peut être un musulman, un chrétien, un israélite. Ainsi, ce n'est pas à l'aide des mots "croyance" (*mü'tekid*) ou "dévot" (*dîndâr*) que l'on peut démontrer que Fikret est un croyant[54].

Ahmed Na'îm s'oppose surtout au fait que Tevfik Fikret aurait, selon notre philosophe, compris la religion d'une "façon différente" (*dîni herkesten başka türlü anlardı*), mais qu'il demeurait toujours un musulman. Ahmed Na'îm ne s'est pas laissé tromper par l'artifice derrière lequel le philosophe turc essayait de voiler l'hérésie, non pas du seul poète, mais aussi la sienne propre. Na'îm est allé directement au cœur du problème et a démontré aisément que Tevfik Fikret se séparait obligatoirement de la communauté des croyants s'il pensait ainsi que Rızâ Tevfik l'avait exposé :

> D'après ce que vous dites, Fikret possède une croyance et une religion et, en même temps, sa croyance et sa religion sont différentes de celles des autres [...] Pouvez-vous dire : Fikret était musulman, il croyait en Allâh, aux anges, aux prophètes, aux livres révélés, à la résurrection, au destin, et avait foi dans tout ce que le Prophète a réalisé dans ses derniers moments ? Si vous dites "oui", les paroles de Fikret vous font mentir. Si vous dites "non", vous mentez à votre auditoire. En fait, il ne croyait à rien de tout cela.

Ahmed Na'îm ajoute que si l'on soutient que Tevfik Fikret a cru seulement à certains de ces points et pas aux autres, alors c'est faire de lui un infidèle. Ce qui est essentiel, et ce sur quoi on ne peut tergiverser, c'est qu'il faut croire aux choses que les musulmans ont en commun. Ceux qui croient en d'autres choses, même s'ils ne sont pas des athées, n'appartiennent pas du tout à la religion islamique. Le verdict de Ahmed Na'îm est sévère et sans appel[55]. Il se moque de l'interprétation de Rızâ Tevfik qui croyait avoir trouvé une preuve indiscutable de la foi du poète dans ces quelques vers :

> Une araignée m'a conduit à Dieu,
> Il existe une Puissance absolue, libre et supérieure,
> Je suis musulman, je crois en l'Etre[56].

N'importe quel matérialiste peut, sans se trouver gêné, soutenir pareille doctrine, écrit Ahmed Na'îm. Effectivement, cette affirmation ne va pas, en apparence, contre les Ecritures. Fikret parle, toutefois, d'une "Puissance absolue" (*kudret-i külliye*), mais pas d'Allah... La conclusion de Ahmed Na'îm est que Tevfik Fikret n'est pas un musulman et que sa croyance en une "Puissance absolue" le rapprocherait plutôt des païens (*müşrikîn*)[57].

54) Cf. Osman Ergin, *Balikesirli Abdülaziz Mecdi Tolun hayatı ve şahsiyeti*, *op. cit.*, p. 182.
55) *Id.*, p. 183.
56) *Id.*, p. 181.
57) *Filosûf Doctor Rızâ Tevfik Bey efendiye. Tevfik Fikret'e dâir*, *op. cit.*

A travers son analyse de l'islam de Tevfik Fikret, il n'y a pas de doute que Rızâ Tevfik s'était, encore une fois, livré à des confessions sur ses propres croyances, comme il l'avait déjà fait dans ses ouvrages sur Abdülhak Hâmid et Omar Khayyam. Il a également montré que Khayyam ne croyait pas au rassemblement des hommes au jour de la résurrection pour y être jugés (*haşr ü neşr*) ni au jour du châtiment (*rûz-i cezâ*), élément fondamental du credo islamique. De même, son interprétation de la création du monde (*hilkat-i âlem*) et du destin (*mukadderât*) était philosophique et s'éloignait de celle de la foule[58]. Le philosophe reconnaît qu'il serait injuste de traiter d'athée (*münkir*) des philosophes tels que lui, mais, bien évidemment, remarque-t-il, on ne peut pas dire qu'ils ont été de parfaits croyants (*dîndâr*)[59]. Le poète anatolien Kaygusuz Abdal a, lui aussi, des croyances qui sont différentes de celles du peuple. Rızâ Tevfik affirmait que la tendance à la libre-pensée (*lâ-ubâlî*) résulte, chez ce derviche, des particularités de sa foi. Ce dernier avait traité, en effet, sur le ton de la moquerie, plusieurs aspects du credo islamique que le peuple et les docteurs de la religion tenaient pour réels, comme la balance des péchés (*terâzî*) ou le pont Sirât. Le sens de ces symboles n'est que moral, affirmait le poète anatolien[60]. Rızâ Tevfik qui n'a pas caché son admiration pour Kaygusuz Abdal, a imité les *âşık* et a interprété, à son tour, la religion en soufi et en philosophe. Ses poésies bektachies nous le montrent peu respectueux des commandements de la Loi, mais l'on sait très bien qu'il a toujours clamé sa croyance en un Etre absolu, que celui-ci ait la forme du Dieu des soufis ou celle de l'"Inconnaissable" métaphysique des philosophes :

Je ne peux pas m'éparpiller dans la cour de la mosquée[61]

58) Ö. H., pp. 65, 72-73.
59) *Id.*, p. 73.
60) T.H.E., pp. 186-187.
61) Cf. annexe VIII.

# CONCLUSION

> Some things have to be written with an old fountain pen. You need the flow of ink, you need to wait for the ink to dry to allow time for the thoughts to travel on to paper. Some things have to be put down immediately on the computer. I don't use a type-writer any more. I think a computer is more spiritual. It works with you and is silent. (Umberto Eco)[1].

A l'issue de ce tour d'horizon de plus d'un siècle d'histoire intellectuelle de la Turquie moderne et en dépit des études qui restent encore à accomplir pour mieux connaître cette période, on peut essayer de reprendre d'une manière plus synthétique les hypothèses qui ont été formulées au cours de cette enquête et élaborer quelques essais de conclusion — sans qu'il soit question cependant de mettre un point final à l'étude de cette vaste question qu'est le monde intellectuel des penseur soufis qui ont tenté d'établir des passerelles entre leur culture et celle de l'Europe occidentale, qu'ils s'y soient employés d'une manière individuelle ou à travers les formes de sociabilité confrérique auxquelles certains d'entre eux appartenaient ; ordres mystiques musulmans et francs-maçonneries. Pour caractériser une des formes adoptées par cette tendance, nous avons forgé, dès le début de nos recherches, l'expression de "soufisme éclairé" qui nous avait semblé assez suggestive pour décrire une mouvance que nous venions juste de découvrir et dont il nous incombait de faire apparaître les mécanismes. Le choix du qualificatif "éclairé", accolé au nom d'une doctrine qui possédait déjà une grande et riche histoire dans le monde musulman, nous a été inspiré par l'usage que fait la langue française de ce terme et par sa relation indirecte à la pensée des Lumières. Il nous souvient des remarques que Ernest Renan avait faites à l'adresse du penseur réformiste égyptien Jamâl al-dîn al-Afghânî dans lequel il voyait un "Asiatique éclairé"[2], et de l'un de nos défunts grands iranisants, Henri Massé, qui avait qualifié l'ottoman Meh-

1) Interviewé par *The Guardian*, November 7 1991.

2) *Journal des débats*, 19 mai 1883, reproduit dans Ernest Renan, "L'islamisme et la science", dans *Discours et conférences*, Paris, 1887, p. 402-403.

med Alî Aynî — souvent cité dans cet ouvrage — de "turc éclairé"[3]. Or, ces deux penseurs avaient été, chacun, à leur façon, inspirés par l'esprit du soufisme, et plus ou moins liés aux confréries islamiques. Il faut reconnaître que le qualificatif "éclairé" avait été choisi là par référence lointaine à notre siècle des Lumières dont la marque générale était l'émancipation et l'affranchissement intellectuel et moral, auxquels s'ajoutait un intérêt nouveau pour l'avancement des sciences et pour les questions politiques[4]. Pourtant ce n'est pas la "philosophie éclairée" qui a été le sujet de notre recherche, mais une doctrine mystique, issue de l'islam, et conservant avec cette religion un lien assez élastique. A tort, les non-spécialistes ont trop souvent attribué au soufisme en général une espèce de "souplesse intellectuelle" à l'égard de la loi islamique ; vision erronée, et qui se doit d'être nuancée, la confusion provenant du fait, comme on l'a suffisamment dit, qu'il y avait *des* soufismes dont les interprétations des Ecritures étaient parfois diamétralement opposées. Le "soufisme éclairé" fait donc référence à un "au-delà" du soufisme ; il faut y voir comme un réforme de l'intérieur provoquée par des agents historiques, philosophiques et sociaux. Après avoir décrit ce "soufisme éclairé", tant à travers la société des lettrés et des mystiques ottomans de la fin du XIX$^{e}$ et du début du XX$^{e}$ siècle, que derrière l'œuvre d'un penseur qui l'incarnait, il nous incombe maintenant de revenir sur le sens de cette expression et d'établir si ce mouvement intellectuel a effectivement corrrespondu à ce qu'il était censé représenter, et plus précisément encore, en résumant le chemin parcouru jusqu'à ce point, de redéfinir d'une manière théorique ce qu'il a réellement été, et ce qu'il n'a pu être.

Entre les deux cultures que le soufisme "éclairé" a tenté de rapprocher résidait une profonde différence, non de degré, comme on pourrait le penser, et comme beaucoup des acteurs de ce rapprochement le croyaient, mais de nature. En effet, deux modes de conception et de réflexion se trouvaient face à face, héritiers de deux civilisations que l'histoire avait séparées, mais dont les racines puisaient dans un fond commun, celui des religions abrahamiques. Cette opposition de nature réside dans la manière dont le savoir s'est constitué, organisé et a été transmis. On doit dire du mystique musulman, en général, et ottoman, en particulier, ce que le philosophe Gilles Deleuze a noté en ce qui concerne le "vieux sage venu d'Orient [qui] pense peut-être par figure tandis que le philosophe invente et pense le concept"[5]. Gilles Deleuze faisait allusion au sage d'Orient qui avait cédé sa place, il y

3) Dans son compte rendu du livre de ce dernier sur ibn Arabî ; *Revue de l'histoire des religions*, XCVII, 2-3, 1928, p. 142.

4) Cf. Yvon Belaval, "Le siècle des Lumières", dans *Histoire de la philosophie*, Encyclopédie de la Pleiade, Paris, 1973, II, pp. 601-608 et Jean Deprun, "Philosophies et problématique des Lumières", *ibid.*, pp. 672-696.

5) Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Les Editions de Minuit, Paris, 1991, p. 8.

a plus de deux mille ans, au philosophe grec. Cette image est valable pour la période qui nous concerne, mais il va sans dire que, par le passé, l'islam n'est pas resté entièrement à l'écart du savoir des Grecs et c'est même lui qui en a transmis l'essentiel à l'Occident, au début du moyen-âge. La théologie islamique — le mutazilisme — et la philosophie arabe, — celle des al-Kindî, des al-Fârâbî et des ibn Sinâ — en était imprégnée, et, en ce sens, il y avait peu de différences, alors, entre ceux-ci et leurs équivalents en terre chrétienne; l'instrument conceptuel servant à ordonner et à penser le contenu de la révélation étant de même origine. Cependant, par la suite, l'islam et la chrétienté ont emprunté des chemins différents ; au IX<sup>e</sup> siècle, pour le premier, avec le rejet de la théologie mutazilite, d'inspiration aristotélicienne, remplacée par l'asharisme, et au XII<sup>e</sup> siècle avec la mort du philosophe ibn Rushd (Averroès) ; au XIII<sup>e</sup> siècle, pour la chrétienté, et dans un premier temps, avec le rejet de l'averroïsme latin et, bien plus tard, au XVII<sup>e</sup> siècle avec la révolution cartésienne. L'Occident continuait son chemin dans la "voie du concept" cependant que l'Orient islamique s'en éloignait — sauf en islam iranien, mais cela n'a guère d'incidence sur notre sujet[6]. A l'image de l'enseignement du "sage d'Orient" dépeint par les Grecs, le soufisme turc allait se transmettre par le biais de la métaphore poétique (Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, Yunus Emre, Hâfiz Shirâzî, etc.), de l'hagiographie (Hâcı Bektaş Velî, etc.), de l'herméneutique ésotérique du Coran (ibn Arabî, etc.). Mais, malgré les bribes de "croyance" néoplatonicienne qu'il dissimulait toujours, ce corpus de doctrines n'avait plus guère d'éléments communs avec ce que l'on a appelé "philosophie", en Europe, à la suite de Descartes. Voici les systèmes de pensée que le soufisme "éclairé" se proposait de réconcilier, ou, pour le moins, de rapprocher. Il est évident que, à travers un tel projet, les scolastiques chrétiens ont été facilement apparentés aux philosophes arabes, tel ibn Sinâ, par exemple, dont Rızâ Tevfik faisait les ancêtres des soufis. Mais la principale difficulté allait être de rapprocher les penseurs occidentaux contemporains de la pensée orientale. Néanmoins, il semble bien que c'est la philosophie néoplatonicienne, adoptée, à une époque, par l'une et l'autre culture, qui a autorisé ce penseur turc à forcer la comparaison entre la pensée occidentale moderne — héritière, mais de loin, du questionnement et de la méthode philosophique grecque — et la doctrine soufie, dont on pouvait faire un "système", en la faisant rentrer dans un cadre néoplatonicien. Il y avait, là, de nombreuses analogies, et parfois plus que des analogies, qu'il était facile d'exploiter. Du reste, Rızâ Tevfik n'a pas caché son intérêt pour la théologie mutazilite à laquelle il n'a pas manqué de se référer pour établir que certaines des thèses qu'il soutenait rejoignaient l'opinion des docteurs de l'islam, à une époque révolue bien sûr.

6) Voir sur ce point l'œuvre de Henry Corbin.

Le soufisme "éclairé" est-il donc un syncrétisme, et les doctrines rapprochées l'ont-elles été à l'issue d'un processus où elles se sont trouvées réduites à leur plus petit dénominateur commun, ou alors y a-il eu domination d'une tradition sur l'autre et "récupération" intelligente. Que doit-on retirer de l'interprétation que ce soufisme a faite de la sociabilité mystique et de la franc-maçonnerie ? C'est ce que nous allons essayer maintenant de déterminer.

Le premier constat que nous ferons est celui d'un mariage entre la pensée occidentale et le soufisme dont on ne peut pas vraiment dire qu'il a été un mariage heureux. On ne peut nier qu'il se dégage de l'ensemble du système de Rızâ Tevfîk comme une impression de collage, alors que nous aurions voulu y découvrir une harmonie. La thèse du syncrétisme toutefois ne pourra être retenue car un certain déséquilibre est manifeste, et le système penche plutôt du côté du soufisme, même si d'importantes concessions, pas seulement d'ordre doctrinal, mais aussi méthodologique, ont été faites à la philosophie occidentale. L'une des principales tentations du penseur turc a été justement l'esprit de système, l'acharnement à vouloir faire rentrer le corpus des croyances soufies dans un carcan qui n'avait pas été prévu à cet effet. Cela ressort principalement de la terminologie à laquelle a eu recours Rızâ Tevfîk, son faible pour les "ismes" dont il a truffé tous ses textes ; pour preuve, le classement des poèmes de Omar Khayyam selon qu'ils lui étaient apparus rattachés à l'agnosticisme, au nihilisme, au pessimisme, à l'opportunisme, etc. En ce sens, son approche mentale est celle d'un occidental. On croirait lire, en effet, un orientaliste européen du siècle dernier qui analyserait la philosophie véhiculée par la poésie persane en se conformant à une typologie établie par les écoles philosophiques et littéraires occidentales. La méthodologie suivie par Rızâ Tevfîk dans la manière de penser sa propre culture reste ainsi fortement conditionnée par les problématiques de la philosophie européenne. Il veut retrouver derrière le soufisme et la pensée turque autant de systèmes philosophiques dont les conditions d'émergence appartenaient à l'histoire intellectuelle de l'Occident. Par ailleurs, l'usage des "ismes" n'est pas sans danger, ainsi que Paul Ricœur nous le révèle : "la typologie n'est pas seulement un procédé pédagogique innocent, qui prépare la rencontre d'une philosophie en orientant vers la région, vers le lieu vague, où on aura la chance de la saisir ; elle égare aussi du côté des abstractions mortelles dont l'histoire des idées est remplie..."[7]. Pour nous résumer ; le soufisme "éclairé", en essayant de se conformer aux canons de la pensée occidentale, a repoussé inconsciemment ses propres traditions, il les a déformées même, sans pour autant apparaître sous un jour plus clair.

7) *Histoire et vérité*, *op. cit.*, p. 51.

Toutefois, ce qui nous permet de dire que le soufisme "éclairé" reste, malgré tout, un genre de la mystique islamique, c'est qu'il a réservé une place à une théorie de la transcendance, et que, sur ce point, les thèses précédemment admises de l'agnosticisme sur l'impossibilité de connaître l'absolu, ou Dieu, s'en trouvaient bouleversées. Rızâ Tevfik a eu du mal pour faire cadrer sa théorie mystique de la connaissance par inspiration qu'il avait puisée dans la tradition soufie turque, avec les thèses de la philosophie occidentale moderne. L'accord ne pouvait pas se faire sans difficulté et, contournant le problème, l'ignorant même, le penseur est resté oriental. Il pouvait avancer que la quête subjectiviste, l'intérêt pour le seul sujet, l'avaient conduit à reconnaître la possibilité d'une connaissance transcendantale, du genre de la contemplation des néoplatoniciens, du "discours silencieux" de Plotin, par exemple, mais il restait difficile de lui trouver un équivalent chez les penseurs occidentaux, ses contemporains. Du reste, cette théorie n'était pas le fruit d'une déduction philosophique ; c'était la tradition culturelle à laquelle le philosophe turc appartenait, celle des poètes mystiques, qui l'imposait. A lui d'essayer de l'intégrer à son système de pensée. Rızâ Tevfik s'est contenté de faire remarquer que l'extase du derviche n'était pas différente de l'enthousiasme du scientifique lorsque le génie conduisait ce dernier à faire quelque découverte nouvelle, croyant montrer par là que cette théorie n'était pas absente d'Occident... Le sage se substituait au philosophe et le soufisme "éclairé" perdait un peu de son éclat.

Dans ses rapports avec l'islam, le soufisme "éclairé" s'est voulu réconciliant mais ferme. Comme on l'a vu aussi à travers son interprétation de la sociabilité confrérique islamique, Rızâ Tevfik n'a considéré la religion que sous son "aspect supérieur", ce qui n'a pas été sans lui attirer la foudre des religieux, puisque la religion, sous sa forme supérieure, s'identifiait en fait au soufisme "éclairé". Sa poésie chantée dans les couvents bektachis a été parfois extrêmement sévère à l'égard du rituel islamique :

> Approche dévot, sors le Coran de ton giron,
> Ce livre ne te conduira pas vers le salut (cf. annexe VI)
>
> Allah est un mystère absolu qui n'est pas contenu dans une maison [la mosquée],
> Celui qui se prosterne devant les quatre murs est un sot,
> Le but est de se réjouir sans faire le pèlerinage. (cf. annexe VI)

Qui plus est, son approche de l'islam n'empruntait pas les chemins habituels ; elle s'est constituée, soit à travers le soufisme et ses commentaires démesurés des Ecritures, soit sur fond de théologie islamique, essentiellement le mutazilisme. Penser le contenu de la révélation dans le cadre de la mystique islamique et de la théologie mutazilite — dans laquelle il faut voir,

en fait, un état du néoplatonisme arabe —, c'est de cette façon que Rızâ Tevfîk se sentait musulman.

Le rapport du soufisme "éclairé" aux sociabilités confrériques est une question assez complexe, en raison, d'abord, du fait que le monde des confréries n'était pas un cénacle d'intellectuels, mais qu'il regroupait toutes les classes de la population, ensuite parce que les ordres mystiques divergeaient dans leur interprétation de l'islam. Le discours du soufisme "éclairé", sous la forme qu'il avait adoptée dans les écrits philosophiques de Rızâ Tevfîk, n'avait aucune chance d'être compris, parce que trop intellectuel ou franchement hérétique. Cependant, par le biais des *ilâhî*, ce mode ancien de transmission d'un savoir à travers la poésie et le chant, la pensée de Rızâ Tevfîk, sous une forme concentrée, traduite dans la langue des simples et des analphabètes, a eu une incidence sur certains milieux confrériques. S'ajoutant aux thèmes philosophiques qu'il avait développés par écrit dans un souci de comparatisme avec la pensée occidentale, le philosophe s'est livré, à travers ses *ilâhî*, à un exposé purement soufi de cette idéologie, à la façon d'un quelconque derviche, exposé qu'il a complété par des réflexions que ce mode de conduite sociale lui inspirait.

L'existence de chaque chose, c'est ta propre essence,
Ce qui te voit le mieux, c'est ton propre œil,
C'est ta propre parole qui gouverne cette matière ;
Ton corps est un trône, le Sultân est en toi... (cf. annexe IV)

C'est dans ses poésies mystiques que se révèle le sentiment profond de ce penseur à l'égard de la sociabilité mystique. L'impression d'ordre général que nous en avons retirée, c'est que le soufisme "éclairé", chez Rızâ Tevfîk, est extrêmement critique à l'égard de la sociabilité confrérique qu'il aurait voulu voir dépouillée de toutes les formes extérieures du mysticisme, s'attaquant à toutes les espèces de prières, de *zikr*, de prouesses physiques et de danses, etc., pour ne la réduire qu'à un lieu de sociabilité tout court, un lieu de concertation et d'échange.

Etre derviche, c'est être maître de soi-même,
Celui qui est esclave de lui-même n'est pas un derviche,
On trouve Dieu lorsqu'on a l'amour pour guide,
Et non grâce à l'écuelle, à la hache, au bâton, à l'épée et à la broche.
Ne te lève pas, ne t'assois pas, pour la prière,
Ne hurle pas, ne trépigne pas, ne te frappe pas le sein,
Arrête-toi d'écumer de rage en disant "Ô Lui" (*Yâ hû*), "Ô Dieu" (*Yâ Hakk*),
Il n'est pas nécessaire de ruminer pour bien accomplir le *zikr* de Dieu. (cf. annexe IX)

Son interprétation du Bektachisme est différente ; il n'a pas rejeté la structure initiatique et les cérémonies de cet ordre mystique qui le distinguaient des autres confréries. Il semble que le philosophe ait trouvé dans cette *tarîkat* une pratique symbolique plutôt qu'un exercice religieux. Les *ilâhî* qu'il a composés étaient même tout particulièrement écrits dans le style littéraire élaboré par les poètes de cet ordre et prévus pour être chantés dans leur couvents. Le modèle confrérique du soufisme "éclairé" est donc bien le Bektachisme.

Le couvent est un lieu d'échange, d'enseignement et de culture pour le soufisme "éclairé". La quête poursuivie par le derviche ne dépendra pas des austérités qu'il pratique, mais bien de la recherche intérieure qu'il conduit. Il ne peut se couper du monde dont il se doit, au contraire, d'étudier toutes les productions intellectuelles. Lentement, Rızâ Tevfîk achevait de convaincre son auditoire, et non son lecteur — il s'agit en effet de poésies chantées — que l'instruction et l'éducation étaient fondamentales et que l'exemple de l'Occident ne devait pas être négligé.

> L'être spirituel naît dans un pays cultivé,
> La force de la foi croît avec l'éducation,
> Les bienfaits de la sagesse que tu cherches
> Ne sont pas des fruits amers produits en un lieu inculte. (cf. annexe IX).

Il importe ainsi, pour le soufisme "éclairé", de rejeter toutes les pratiques qui faisaient du couvent un antre du conservatisme, de l'ignorance, un frein au modernisme, un ermitage coupé du monde. Sur ce point, le philosophe turc rejoignait les grands penseurs réformistes du monde musulman, comme Rashîd Rîzâ par exemple, ainsi que les adversaires ottomans des confréries. Cependant, comme le premier, il distinguait un bon et un mauvais soufisme, considérant que les confréries gagneraient à se réformer[8]. C'est grâce à la poésie que Rızâ Tevfîk a pu faire passer ce message et le succès que ses *ilâhî* ont rencontré, même à l'extérieur des couvents de derviches, nous assure que les idées du philosophe ont dépassé le cercle restreint des derviches turcs.

D'un autre côté, la pensée moderne issue des *Tanzîmât* et de la révolution jeune-turque, dont le soufisme "éclairé" n'était qu'un des aspects parmi d'autres, s'est introduite dans les *tekke* par d'autres canaux : les réformes sociales et l'engagement politique. Nous en avons longuement parlé dans notre première partie. On retiendra que, sans pour cela adopter les vues du Rızâ Tevfîk soufi, des intellectuels mystiques ont établi des programmes de

8) Voir Albert Hourani, "Rashid Rida and the Sufi Orders: a footnote to Laoust", *Bulletin d'études orientales*, XXIX, 1977, pp. 231-241.

réformes de la sociabilité confrérique dans lesquels une part importante allait à la bureaucratisation. On s'est également inspiré auprès de l'Occident, en particulier auprès de certaines disciplines à la mode, comme la sociologie, dans l'espoir de mieux penser les problèmes de ces micro-sociétés qu'étaient les *tekke*. Force est de constater que même critiqués, l'originalité de ces derniers n'avaient jamais été remise en question et l'un des réformateurs les plus déterminés, Halîl Livâ ül-Hakk, avait même avancé que l'existence de ces types de sociabilités était le signe d'un avantage net de l'Orient sur l'Europe, en ce sens que les musulmans maîtrisaient mieux que les Occidentaux la "science" des relations humaines. On ne sait pas si les programmes de réformes appliqués pendant quelques années par les institutions soufies ont eu des résultats positifs. Elles n'avaient pas vraiment le soutien du gouvernement, ou si peu, et la suppression de la sociabilité confrérique en 1925 par la République turque a empêché que l'expérience se poursuive[9]. Sur un autre plan, les derviches ont inauguré un nouveau genre de rapport au politique dès l'époque des *Tanzîmât*, et surtout sous le gouvernement des Jeunes Turcs. Par le passé, le soufisme n'avait jamais été trop loin du palais des sultans, mais ce qui caractérise le XIX$^{e}$ et le XX$^{e}$ siècle, c'est que le système politique s'est transformé en s'inspirant du libéralisme occidental et en portant ainsi atteinte au pouvoir que l'islam avait toujours eu, à travers les institutions, sur les affaires de l'Etat. La position des derviches n'en a été que plus ambiguë. Ceux dont les liens avec l'islam étaient assez lâches, selon leur appartenance confrérique ou leurs opinions personnelles, ont épousé avec ferveur la nouvelle donne, cependant que les autres restaient fidèles au schéma social du monde traditionnel. Aussi, à la fin du XIX$^{e}$ siècle, on a pu découvrir des types parfois totalement opposés de derviches, mais qui avaient néanmoins en commun de s'être ligués contre le pouvoir autoritaire d'Abdülhamîd II et d'avoir applaudi à la proclamation de la Constitution de 1908, même s'ils n'avaient pas tous lu ce texte de la même manière. Nous pensons au *nakşibendî* Mûsâ Kâzım, réputé pour son conservatisme et son intransigeance, et au bektachi "socialiste" Ahmed Rıfkı[10]. D'un autre côté, les politiques ont grandement utilisé les confréries pendant la préparation de leurs complots et même dans le temps où ils se trouvaient au pouvoir.

Les ordres mystiques, avec la franc-maçonnerie, ont joué un rôle presque identique à celui de la Carbonaro en Italie pendant le Risorgimento. Ce phénomène n'était pas propre du reste uniquement à la Turquie ottomane, mais également au monde arabe et à l'Iran, et jusque chez les Turcs de l'Asie centrale. Il y aurait, sur ce point, une recherche en profondeur à

9) La même expérience a été tentée ces dernières années en Egypte avec un certain succès ; cf. Pierre-Jean Luizard, "Comment rationaliser l'irrationnel ou le droit positif au secours de la mystique organisée", art. cit.

10) Voir *supra*, p. 116.

mener sur l'histoire et le fonctionnement du mouvement *jadîd* (renouveau) chez les Tatares de la Volga et les Turkestanais après la révolution de 1905. Le modèle maçonnique, qui semble lui avoir été transmis par les Jeunes Turcs, et la sociabilité mystique de type *nakşibendî* à laquelle plusieurs des leaders *jadîd* ont appartenu, ont influencé ce mouvement culturel et politique qui a fortement marqué l'histoire de l'Asie centrale. A ce titre, et concernant le *jadîdisme*, on peut noter que Hélène Carrère d'Encausse a parlé, pour caractériser la période qui est allée de 1910 à 1914 chez les Musulmans de l'Empire russe, d'"ère des sociétés secrètes"[11]. Un islamiste ottoman, Mehmed Akıf Ersoy, effrayé par le succès des doctrines de Jamâl al-dîn al-Afghânî, a également avancé, en 1910, que "tous les personnages importants" au Turkestan étaient des francs-maçons. Il pensait, en particulier, au *jadîd* tatar Kazanlı Mûsâ Bigeyef[12]. On ne sera pas sans relever que la sociabilité confrérique, une partie du moins, a subi au cours du processus d'introduction de la modernité en Orient islamique, une transformation notable. Les modèles traditionnels étaient battus en brèche et ce sont deux formes de sociabilité qui se sont maintenues, en s'opposant, jusqu'à l'orée de la République (1923) et jusqu'à leur disparition (1925). On peut reprendre ici l'analyse du sociologue Georges Balandier qui, dans sa "sociologie du développement", a émis de justes remarques à l'égard de ce que le concept de "traditionalisme" a pu signifier dans les sociétés en train de se moderniser. Il a retenu deux manifestations de ce phénomène ; la première, qu'il nomme traditionalisme fondamental, "tente d'assurer la sauvegarde des valeurs, des agencements sociaux et culturels fortement cautionnés par le passé" ; la deuxième, qu'il nomme traditionalisme formel, "correspond au maintien d'institutions, de cadres sociaux ou culturels, dont le contenu s'est modifié ; de l'héritage du passé, seuls certains moyens sont conservés; les fonctions et les buts ont changé"[13].

Pour les musulmans, la franc-maçonnerie est une *tarîkat* ; elle ne peut occuper une autre fonction dans leur représentation sociale et symbolique. Et elle était de surcroît la *tarîkat* des Européens, donc digne d'intérêt à plus d'un titre pour les penseurs libéraux. Quant à ceux qui parmi ces derniers avaient des attaches avec les confréries mystiques, les points communs entre cet "ordre mystique occidental" et leur Bektachisme étaient troublants. Nous ne reviendrons pas sur les analogies existant entre ces deux associations initiatiques, aspect que nous avons développé dans la première par-

11) Cf. Hélène Carrère d'Encausse, *Réforme et révolution chez les musulmans de l'Empire russe*, *op. cit.*, pp. 145-182. Sur les liens des *Jadîd* avec la *Nakşibendiyye*, voir Alexandre Bennigsen, Chantal Lemercier-Quelquejay, *Le soufi et le commissaire. Les confréries musulmanes en URSS*, *op. cit.*, pp. 96-99.

12) Cité dans Alâeddin Yalçınkaya, *Cemâleddîn Efgânî ve Türk siyâsî hayâtı üzerindeki etkiler* (Jamâl al-dîn al-Afghânî et son influence sur la vie politique turque), Osmanlı Y., Istanbul, 1991, pp. 82, 109.

13) Georges Balandier, *Sens et puissance*, PUF, Paris, 1986, p. 121.

tie de l'ouvrage (chapitre VI), mais il faut rappeler que la structure des autres confréries mystiques musulmanes était très différente de celle du Bektachisme, et que ce qui les distinguait, c'était justement ce que le Bektachisme avait en partage avec la franc-maçonnerie ; une véritable "cérémonie" d'initiation. C'était suffisant pour que les soufis "éclairés" se ruent immédiatement et chez les Bektachis et chez les maçons. L'exemple de Rızâ Tevfik est tout à fait suggestif. Mais en devenant ottomane, la franc-maçonnerie n'a pu évité de passer par un processus d'adaptation à son nouveau milieu d'accueil, processus qui a contribué à la faire "musulmane" sur fond de soufisme. Elle s'en est trouvée, en même temps, d'autant plus rapprochée des confréries. *Un* mysticisme, *une* philosophie et la franc-maçonnerie : trois voies pour porter une seule pensée ; c'est ce que nous retirons de l'œuvre de Rızâ Tevfik.

Quel est enfin l'héritage de cette époque dans la Turquie républicaine (de 1923 à nos jours) ? Au nombre des nombreux bouleversements que le pays a connus, la dissolution des ordres mystiques, la fermeture des couvents et la confiscation de leurs biens, n'ont pas eu pour seul effet, comme le pensaient les auteurs de ces mesures, d'assainir la société ottomane en la débarassant d'une caste de profiteurs qui la parasitait et qui retardait l'entrée de la Turquie dans l'ère moderne ; c'est toute une dimension de la culture turque qui s'en est allée et avec elle la mystique islamique sous sa forme institutionnelle[14]. Mais le soufisme comme doctrine n'en était pas mort pour autant — allait-il survivre à la disparition des centres qui l'avaient transmis ? — et rien n'empêchait les mystiques de continuer à cultiver leur foi dans leur for intérieur. Mais la disparition de ce support physique qu'était le couvent (*tekke*) a fait que jamais plus le soufisme turc ne devait redevenir ce qu'il avait été, et ce malgré la timide résurgence de quelques "mosquées-*tekke*" en Turquie dans les années 1970, après des décennies de vie dans la clandestinité. La sociabilité mystique turque des années 80-90 n'est plus exactement celle de l'époque ottomane, quoiqu'elle perpétue beaucoup de ses règles et de ses principes. Aujourd'hui, dans de

14) Les soufis turcs d'aujourd'hui sont convaincus de l'importance de cette doctrine pour la compréhension de l'histoire sociale et culturelle de leur pays. Dans un discours prononcé à Istanbul en 1991, Esad Coşan, le maître de la confrérie *nakşibendî*, disait : "Le soufisme et les confréries sont les institutions les plus importantes et les plus profondes de notre vie spirituelle, de notre histoire culturelle. Il n'est pas possible de comprendre notre culture nationale sans le soufisme, sans connaître le soufisme. Vous ne pourrez même pas comprendre notre langue. Pourquoi appelons-nous *cami* un *mescid* ? Vous ne pouvez comprendre le soufisme. Vous ne pouvez comprendre la terminologie, vous ne pouvez comprendre la littérature, vous ne pouvez saisir, dans leur véritable sens, nos coutumes et nos usages. Vous ne pouvez les découvrir qu'avec le soufisme. Parce que la société ottomane, des sultans jusqu'aux humbles, a été pétrie dans le soufisme, c'est une société qui a grandi avec l'enseignement du soufisme" ; discours d'ouverture du colloque d'Istanbul organisé à l'occasion du dixième anniversaire de la mort de M. Zâhid Kotku, octobre 1991, publié dans *Tanımı, kaynakları ve tesirleriyle tasavvuf* (Définition, sources et influence du soufisme), Seha N., Istanbul, 1991, p. 21.

nombreux domaines, le pays est en quête d'identité, et, sans rejeter l'essentiel de la réforme kémaliste qui, à la suite des réformes du *Tanzîmât*, a achevé de faire de la Turquie un Etat moderne et puissant, celle-ci se laisse aller à regarder du côté de ses origines, du côté de ce demi-millénaire d'histoire glorieuse, et plus particulièrement vers son proche passé ottoman qui lui semble si lointain et si proche à la fois[15]. A cette "quête des origines" adhèrent plusieurs intellectuels musulmans et laïques ; leur interrogation est nouvelle et il faudrait parler, pour la qualifier, non pas d'un retour, mais d'une "re-lecture" des anciennes valeurs.

Le mot ultime sera pour le soufisme et nous laisserons la parole à un derviche contemporain, aujourd'hui bien âgé, qui a été initié au début du siècle dans l'un des plus prestigieux couvents stambouliotes de la *Mevleviyye*, en espérant pour lui et pour la culture de son pays qu'il ait dit juste : *kol kırılır yol kırılmaz*, "la branche se brise, pas la voie"[16].

15) Sur le renouveau de ce mode de sociabilité à l'époque contemporaine, voir nos travaux suivants : "Remarques sur le rôle socio-politique et la filiation historique des *şeyh nakşibendî* dans la Turquie contemporaine", dans *Naqshbandis. Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*, *op. cit.*, pp. 407-420 ; "L'héritage actuel de la *Nakşibendiye* en Turquie et en Egypte", art. cit. ; "Les *Nakşibendi* et la République turque : de la persécution au repositionnement théologique, politique et social (1925-1991)", art. cit. ; "Réseaux confrériques et guides charismatiques dans les relations turco-arabes (héritage de l'histoire et situation actuelle)", *A.M.*, 4, 1992.

16) Il s'agit de Ahmet Bican Dede ; cf. *Cumhuriyet*, numéro spécial du dimanche 14 décembre 1986 (n° 43), p. 14.

# ANNEXES

# TRADUCTION DES POÉSIES BEKTACHIES (*NEFES*) DE RIZA TEVFIK

### Notes sur les *nefes* bektachis et la traduction

Chez les Bektachis, on désigne généralement sous le nom de *nefes* (souffle) les poésies composées en mètres syllabiques (*hece vezni* ou *parmak hesâbı*) et sans distinction du thème abordé (*medhiyye, hicviyye, mersiyye*, etc.). Elles sont habituellement chantées lors des cérémonies de cette confrérie et accompagnées par la musique d'un *sâz* (mandoline). Longtemps méprisée par les poètes du Palais qui affectionnaient la prosodie arabo-persane fondée sur la quantité vocalique (*arûz*) et qui ont puisé d'une manière aveugle dans le lexique des langues arabe et persane, l'ancienne métrique syllabique a été écartée de la cour et est devenue le véhicule de l'expression populaire et de la littérature orale. Plus adaptée à la langue turque qui ignore le sens de la quantité, ce procédé de versification fut adopté par les premiers mystiques turcs (par exemple Yunus Emre), les poètes de l'ordre des Bektachis (Pir Sultan Abdal, Kul Himmet, etc.) ainsi que par les bardes anatoliens. Le mètre syllabique fut réhabilité à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle avec l'apparition des mouvements nationalistes et panturquistes soucieux de se libérer des influences politiques et culturelles extérieures, puis sous la République. Rızâ Tevfîk est compté avec Mehmed Emîn parmi les restaurateurs de ce genre. Aujourd'hui, en Turquie, la tradition du *nefes* se perpétue principalement dans les cercles alévis où ces poésies reçoivent également les noms de *deyiş* ou *ayet*[1].

Il existe une traduction en albanais de quelques *nefes* de Rızâ Tevfîk (II, IV, VI, X) faite par Baba Rexhebi, un bektachi albanais[2]. Ces traduc-

1) Sur ce genre littéraire, voir : J. K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes, op. cit.*, p. 93 ; A. Bombaci, *Histoire de la littérature turque, op. cit.*, p. 37 ; A. Gölpınarlı, *Tasavvuf'tan..., op. cit.*, pp. 251-252 ; M. Z. Pakalın, *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü, op. cit.*, pp. 667-671 ; A. Gölpınarlı, *Alevi-bektaşi nefesleri, op. cit., passim* ; K. Akyüz: "La littérature moderne de Turquie", art. cit., *passim*.

2) Cf. *Misticizma Islame dhe Bektashizma* (La Mystique islamique et le Bektachisme), New York, Waldon Press, 1970, pp. 327-338.

tions ont pris place à la suite d'une petite biographie du philosophe turc insérée dans un livre écrit par ce derviche sur l'histoire du Bektachisme et qui se présente également comme une petite anthologie des poètes bektachis turcs et albanais. Nous signalerons, si l'occasion se présente, et dans la mesure où cela nous permettra d'éclairer notre propre traduction, la façon dont ce bektachi albanais a traduit le philosophe.[3].

3) Baba Rexhebi a fait suivre chacune de ses traductions de quelques lignes de commentaires qui sont dignes d'intérêt. L'exégèse de Baba Rexhebi veut accorder l'esprit des *nefes* de Rızâ Tevfik avec l'orthodoxie islamique et le derviche a souvent fait référence au Coran pour expliquer certains versets du penseur turc qui frisaient l'infidélité. En effet, Baba Rexhebi était, et est toujours, ce qui peut nous surprendre pour un adepte du Bektachisme, extrêmement respectueux du sunnisme. Il a interdit, par exemple, l'usage de boissons alcolisées dans le couvent bektachi qu'il a fondé aux Etats Unis dans les années 50 ; cf. Cemal Bayraktari, "The First American Bektaşi Tekke", *The Turkish Studies Association Bulletin*, vol. 9, 1, march 1985, p. 23.

**I. Karabâbâ dergâhında**[1]

Nasîp aldık bu mâtemhâneyi fâni görenlerden
Civâr-i Kerbelâ'dan nekhet-i bâd-i sabâ geldi.
Erişti feyz-i kudsî-i hidâyet hak erenlerden
Nifîr-i gaybdan bir na're-i yâ merhabâ geldi.

Tenezzül etmez oldu gönlümüz ezvâk-i dünyâye
Vücûdu mahvedince bulduk ancak rif'at ü pâye
Teveccüh eyledi bir dem gönüller arş-i a'lâye
Bizi irşâd için ervâh-i pâk-i evliyâ geldi.

Çekip baş hırka-i mahviyete sûrette pest olduk
O zevk-i aşk ile tâ haşre dek bîhûş ü mest olduk
Ezelde bâde-i kevserle sermest-i elest olduk
Dile ilhâm-i Subhâniyle ikrâr-i belâ geldi.

Şah-i âl-i abâ uğrunda cân ü ser fedâ kıldık.
Nesîmî-veş vücûdun kisvesin candan cüdâ kıldık
Düşüp şehrâh-i aşk Hakk'a terk-i mâsivâ kıldık.
Bu dünyânın safâ'sından bize artık gınâ geldi.

Uçurduk mürg-i aşkı, rûhu kurb-i câha vardırdık
Visâl ârzûsunu zevk-i fenâ fî-l-laha vardırdik
Alî senden meded ! Gülbânkını dergâha vardırdık
Verâ-i perde-i esrârdan aks-i sadâ geldi.

Bütün eşyâyı dîdâr-i cemâle mübtelâ gördüm
Bu varlık devrini bî-ibtidâ, bî-intihâ gördüm
Cihâni serteser âyîne-i sûret-nümâ gördüm
En el-hak nağmesiyle rûhuma bir i'tilâ geldi.

O dem bî-hûş olup hayretle geçtim cân ile serden
Sımâh-i rûh doldu na're-i Allâhü ekberden
Cihân nûrun alâ nûr oldu hep dîdâr-i Hayder'den
Bana ma'nâda sultânım Alî el-Murtazâ geldi.

Bugün ben dâra çektim kendimi, Hallâc-i Mansûrum
Canımdan, benliğimden, âlemimden dûr ü mehcûrum
Tutuştum âteş-i aşkınla ez ser tâ kadem nûrum
Senin mihr-i cemâlinden müessir bir ziyâ geldi.

1) Nous voudrions remercier ici notre maître Irène Mélikoff et notre ami Aksel Tibet qui ont bien voulu relire ces traductions et nous conseiller.

Açıldı nazre-gâhımda mele-i âlem-i âlâ
Makâmım kabe ü kavseyn oldu gördüm kendimi hakka
Mübârek oldu mi'râcım, Fesubhânellezî esrâ
Gönül vahdet sarâyında mübeşşir bir nidâ geldi.

Senin uğrunda ya Haydar, fedâdır cisme ile cânım
Hâzîz-i âsitânında hemen her lâhza kurbânım,
Tecellî-i cemâlinle bugün devletli sultânım
Cebîn-sây olmağa dergâhına, aşık Rızâ geldi.

**I. Dans le couvent de Karabâbâ**[2]

Nous avons été initiés[3] par ceux qui trouvent périssable cette maison du deuil[4],
Un vent doux et parfumé nous est venu des régions de Kerbela[5],
Le savoir divin de la voie nous a touché grâce à ceux qui ont atteint le Vrai ;
Un cri nous est parvenu de l'assemblée cachée : "Bienvenue".

Notre cœur n'inclinait plus vers les plaisirs du monde,
Dès que notre être a été anéanti, nous n'avons trouvé que grandeur,
Pendant un instant notre désir ne fut que pour le neuvième ciel[6] ;
Les âmes pures des saints sont venues pour nous guider.

Ayant revêtu le manteau de l'humilité[7], nous nous sommes abaissés,
Grâce au plaisir de l'amour, nous avons été ravis[8] jusqu'au jour de la résurrection[9],
Nous nous sommes enivrés pour l'éternité avec le *kevser*[10],
Le désir de l'épreuve[11] nous est venu aux lèvres grâce à l'inspiration divine.

2) S. Ö. 2, pp. 266-268.

3) L'expression *nesîp almak* (*nasîp* ; part, partage), purement bektachie, signifie littéralement "prendre en partage". Le nouvel initié prend en effet l'enseignement mystique que son maître spirituel, le *mürşid*, du couvent (*dergâh*) où il a été accueilli, a bien voulu lui transmettre ; cf. A. Gölpınarlı, *Tasavvuf'tan deyimler ve atasözleri*, *op. cit.*, p. 246.

4) Le Monde.

5) Kerbela est le lieu où l'imam Alî a été assassiné (nord-est de l'Iran). C'est un thème qui revient souvent sous la plume des poètes bektachis. Cf. Irène Mélikoff, "Le drame de Kerbela dans la littérature épique turque", *R.E.I.*, XXXIV, 1965, pp. 133-148.

6) *Arş-i âlâ* ; c'est le degré le plus proche de Dieu, le plus éloigné de toute attache matérielle.

7) C'est-à-dire "devenus derviches" ; sur cette expression soufie, voir A. Gölpınarlı, *Tasavvuf'tan...*, *op. cit.*, p. 159.

8) On peut traduire aussi : "nous nous sommes enivrés, évanouis".

9) *Haşr* ; c'est le jour où tous les morts se lèveront pour être jugés.

10) C'est le nom d'une des sources du Paradis. L'échanson qui officie auprès de cette source est Alî et les soufis considèrent celle-ci comme symbolisant la surabondance du Pro-

Nous nous sommes sacrifiés dans la voie du Châh des compagnons du manteau[12] ;
Comme Nesîmî[13], nous avons séparé l'âme du vêtement de l'existence,
Nous nous sommes engagés dans la sublime voie de l'amour de Dieu
Et nous avons rompu avec toute autre chose que lui[14] ;
Les plaisirs du monde ne sont plus, pour nous, qu'objets de dégoût.

Nous avons laissé s'envoler l'oiseau de l'amour, nous avons conduit l'esprit en un haut lieu,
Nous avons fait connaître le plaisir de l'absorption en Dieu[15] à celui qui désirait l'union,
Nous avons introduit dans le couvent le *gülbenk*[16] "Alî, aide-moi",
L'écho d'une voix est sortie derrière le voile des mystères.

J'ai aimé toutes les choses à travers le visage de la beauté [Dieu],
J'ai vu que le cercle de cette existence était sans début, sans fin,
J'ai vu que le monde, d'un bout à l'autre, était le miroir qui reflétait toutes les choses[17],
Mon âme s'est élévée grâce à la douce parole "Je suis Dieu"[18].

Je me suis enivré avec ce vin et, stupéfait, j'ai totalement perdu connaissance ;
L'oreille de l'âme est pleine de la clameur "Allâh est le plus grand",
Le monde est illuminé par le visage de Haydar[19],
Dans un rêve, Alî Murtaza[20], mon sultan, m'est apparu.

phète ; voir A. Gölpınarlı, *Alevi-Bektaşi nefesleri*, *op. cit.*, p. 327.

11) Le mot *ikrâr* (aveu, déclaration), a un sens précis dans le soufisme. Il signifie "entrer dans la voie" ; cf. A. Gölpınarlı, *Tasavvuf'tan...*, *op. cit.*, p. 166. C'est se décider à s'engager sur le chemin des saints.

12) Le Prophète et sa famille : Alî, Hasan, Hüseyin et Fatima.

13) Poète turc originaire d'Azerbaïdjan, très considéré chez les Bektachis, qui a été écorché pour ses idées hérétiques. Rızâ Tevfîk fait souvent allusion à ce poète dans lequel il voit un des premiers martyrs de la "tolérance" et du "libéralisme" ; voir, par exemple, T.H.E., p. 219.

14) *Mâ-sivâ* est une expression que l'on rencontre couramment dans les textes religieux et mystiques. Elle a le sens de "toutes choses hormis Dieu" ; cf. A. Gölpınarlı, *Tasavvuf'tan...*, *op. cit.*, pp. 222-223.

15) *Fenâ fî-llâh* est une autre expression consacrée du soufisme. Il existe une abondante littérature concernant cette étape mystique. Voir principalement G.-C. Anawati, L. Gardet, *Mystique musulmane...*, *op. cit.*, pp. 104-106.

16) Terme persan dont le sens est "voix de rose", "chant de rossignol" ; cf. A. Gölpınarlı, *Tasavvuf'tan ...*, *op. cit.*, pp. 141-142. Ce sont de petites prières dites à voix haute. J.K. Birge ajoute que les Bektachis les récitent toujours en commun ; cf. *The Bektashi Order...*, *op. cit.*, pp. 166-167. Le *gülbenk* des Janissaires était un cri, presque de guerre.

17) Sur le rôle du miroir dans la cosmologie mystique voir *supra* p. 390.

18) *En el-Hakk* ; sur le commentaire de cette expression par Rızâ Tevfîk, voir *infra* p. 476.

19) Mot arabe : le lion ; un des noms d'Alî.

20) "Qui a eu le consentement de Dieu" ; autre nom d'Alî.

Aujourd'hui j'ai souffert le gibet, Hallâj-i Mansûr[21], c'est moi-même,
Je suis loin de mon âme, de mon moi, de mon monde,
Je me suis enflammé d'amour, je suis lumière de la tête aux pieds,
Un rayon pénétrant est arrivé du soleil de beauté que tu es.

L'assemblée du monde supérieur m'a été dévoilée,
Je suis au niveau du *ka'b ü kaveyn*[22], j'ai vu Dieu en moi,
Mon *mirâc*[23] est merveilleux, "Gloire à celui qui m'a transporté",
Un cri de bonne nouvelle est arrivé du palais de l'unité du cœur.

Haydar, mon corps et mon âme sont sacrifiés dans ta voie,
A tout instant, je suis immolé à l'endroit le plus bas du seuil[24] ;
Aujourd'hui je suis un sultan comblé grâce à la manifestation de ta beauté ;
Le barde Rızâ est arrivé dans ton couvent pour se prosterner.

**II. Bezm-i cem**

Özleyip bahtiyâr geçen zamânı,
Avâre gönlümüz haylî mahzûndu ;
Açmadık kimseye derd-i nihânı,
Dâsitân-i gamın şerhi uzundu.

Ermeden gülşenin devr-i mâtemi,
Dedik şâd edelim köhne âlemi.
Serbâz âşıkların yâri, hemdemi,
Bezm-i mahabbete salâ olundu.

Asûde cânları hep uyandırdık
Ummân-i vahdeti dalgalandırdık
Aşkın çerâğını yaktık yandırdık
Pervâne gönüller, nûra meftûndu.

21) Sur Mansûr al-Hallâj dans le soufisme turc, voir Louis Massignon, "La légende de Hallacé Mansur en pays turcs", art. cit., et, en particulier, les pages qu'il consacre au culte de ce saint dans son analyse du rituel des Bektachis (pp. 137-139).

22) C'est la distance se trouvant entre les "deux arcs" qui séparait Mahomet de l'ange, lors de son retour du *mirâc* (Coran, LIII, 7-9). Chez les soufis, elle symbolise la distance qui sépare l'homme de Dieu. Voir A. Gölpınarlı, *Alevi-Bektaşi nefesleri, op. cit.*, p. 325.

23) Ascension nocturne de Mahomet qui symbolise, chez les soufis, l'élévation spirituelle vers Dieu. Les Bektachis accueillent le nouvel initié, à la fin de la cérémonie, par l'expression "puisse ton *mirâc* te rendre heureux" ; cf. A. Gölpınarlı, *Tasavvuf'tan..., op. cit.*, p. 235.

24) C'est sans doute une allusion au début de la cérémonie d'initiation chez les Bektachis où le néophyte doit s'agenouiller sur le seuil qui occupe une place importante chez les derviches. Il doit ensuite baiser les côtés droit et gauche, puis le centre du seuil ; cf. J.K. Birge, *The Bektaschi Order, op. cit.*, p. 183.

Cânımı armağân çekip cânâna,
Bir kurbân yetirdüm ben de meydâna
Nâgihân bir mehveş geldi devrâna
Açtı nikâbını, bir ây dolundu.

Tâbiş-i hüsnü fer verdi mehtâba
Bir pertev düşürdü câm-i şarâba
Nâleler dem tuttu çeng ü rubâba
Yâ Hay ! sadâları câna dokundu.

Diller birbirine oldu üftade
Ben de meshûr oldùm bir perîzâde.
Tavri lâ-ubâlî, tab'ı âzâde
meşrebi muvâfık, fikri uygundu.

Dil çabuk bağdaşır, serbest olunca
Gönülden dost olduk hemdest olunca.
Gözlerine baktım sermest olunca
O neydi. Yâ rabbi ! Nasıl füsûndu ?

Gerçek erenlerin bezm-i ceminde
Hak, nasîb almıştı ülfet deminde
Bir cur'a kalmıştı gonçe feminde
Ateşîin lebleri mey-i gülgûndu.

Evvelki demleri getirip yâde
Bir neş'e verdik bu harâb âbâde
Ellerde dolaştı gülgülü bâde
O pâkîze sâkî peymâne sundu.

Bu da geçer, yâ Hû ! dedik, nûş ettik !
Sâz figâna geldi, biz hurûş ettik !
Katrayken - deryâlar gibi - cûş ettik
Sevk-i dîdâr ile cânlar coşkûndu.

Ferâg âleminden bir gün peyledik,
Çeşm-i gamdîdeyi rûşen eyledik.
Dosta - açılmadık - nükte söyledik
Mu'amma-i aşkın sırrı bulundu.

Hey Rızâ ! Ma'rifet tâcımış serde
Yine askı âstın, bezm-i hünerde !
En başa yazılmış medhin defterde
Aşıklar bezminde nâmın okundu.

Istanbul, 16 Eylül 1329

**II. Assemblée Bektachie**[25]

Nous avons la nostalgie du bonheur des temps passés
Et nos cœurs égarés sont très tristes ;
Nous n'avons confié à personne notre douleur cachée
L'épopé de notre peine est longue à exposer.

Avant que n'arrive l'époque du deuil du jardin,
Nous avons dit : "Rendons joyeux ce monde périssable".
L'aimée, la compagne des valeureux bardes
A été invitée à l'assemblée de l'amour[26].

Nous avons éveillé[27] toutes les âmes sereines,
Nous avons agité l'océan de l'Unité,
Nous avons allumé la chandelle de l'amour, nous nous y sommes brû-
lés ;
Les cœurs-papillons[28] adorent la lumière.

Mon âme a été offerte en présent à l'aimée
Et j'ai conduit aussi une victime au centre[29] ;
Soudain, une belle s'est mise à danser,
Elle a retiré son voile, c'était comme un clair de lune.

Le rayonnement de sa beauté a illuminé la clarté lunaire,
Un rayon est tombé sur le verre de vin ;
Les gémissements se sont mêlés aux sons du *ceng* et du *rebâb*[30]
Les cris *Yâ Hay* m'ont troublé l'âme.

25) S. Ö. 1, pp. 41-43 ; Derviş Rûhullâh, *Bektâşî Nefesleri*, Istanbul, 1340/1921, pp. 83-85 ; S.Ö. 2, pp. 269-271.

26) *Bezm-i mahabbet* a été traduit par *zër i muhabbet*, en albanais, par Rexhebi Baba (*Misticizma Islame dhe Bektashizma, op. cit.*, p. 336). On peut noter que *muhabbet* a le sens de "conversation, causerie" en albanais moderne ; cf. Vedat Kokona, *Fjalor Shqip-Frengjisht* (Dictionnaire Albanais-Français), Universiteti i Tiranës, Tiranë, 1977.

27) Ici, le verbe éveiller doit être pris dans son sens mystique ; l'éveil au monde spirituel. Le vers est à rapprocher de l'expression typiquement mevlevie *agah ol*, c'est-à-dire, "reviens à toi, réveille toi". Le soufi s'approche doucement du lit, frappe légèrement le coussin et réveille la personne endormie en lui soufflant à l'oreille : "éveillez vous *erenler*" (*agah ol erenler*) ; cf. A. Gölpınarlı, *Mevlevi adab ve erkanı, op. cit.*, İnkılap ve Aka, Istanbul, 1963, p. 5.

28) Image fréquente chez les Bektachis où les *muhibb* (amoureux, disciples) sont comparés à des papillons qui volètent autour des bougies.

29) Durant la cérémonie d'initiation bektachie, le centre du *meydân* (autrement nommé *dâr-i Mansûr*, "gibet de Mansûr" [al-Hallaj]), est l'endroit où le nouvel initié est conduit pour y être symboliquement sacrifié ; cf. J. K. Birge, *The Bektaschi Order of Derwisches, op. cit.*, pp. 180 *sq.* ; A. Gölpınarlı, *Tasavvuftan..., op. cit.*, pp. 230-231.

30) Ce vers est imparfaitement traduit en albanais par Baba Rexhebi : *veglat musikore hyjnë në veprim*, c'est-à-dire, "les instruments de musique sont entrés en action" ; *Misticizma islame, op. cit.*, p. 336.

Les cœurs sont tombés amoureux les uns des autres,
J'ai été ensorcelé par l'enfant d'une fée,
Au comportement insouciant, de naturel libre,
Au caractère convenable, aux pensées conformes.

Lorsqu'il est libre, le cœur se lie immédiatement,
Sitôt unis, nous sommes devenus amis de cœur,
Sitôt ivre, j'ai contemplé ses yeux,
Ô, qu'était-ce ? Ô Dieu ! Quelle était cette magie ?

Dans l'assemblée des vrais *eren*[31],
Dieu était présent dans le vin de l'amitié,
Il restait une coupe[32] près de sa petite bouche,
Ses lèvres brûlantes étaient un vin couleur de rose.

Nous nous sommes souvenus des temps anciens
Et nous avons rempli de joie ce lieu désolé ;
L'élixir couleur de rose est passé de mains en mains,
Un pur échanson nous en a présenté la coupe.

Cela aussi passera, Ô mon Dieu, nous avons vidé nos coupes,
Le son du *sâz* s'est transformé en un gémissement, nous nous sommes mis à danser !
Etant des gouttes, nous bouillonnions comme les océans,
Les âmes sont enflammées par le désir de l'aimée.

Nous avons réservé une journée dans le monde du repos,
Nous avons illuminé l'œil de la souffrance,
Nous ne nous sommes pas ouverts à l'ami, nous avons fait de l'esprit,
Le secret de l'énigme de l'amour a été découvert.

Eh ! Rızâ, la couronne de la sagesse est sur ta tête,
De nouveau, tu tires le voile sur l'assemblée du savoir,
Ton éloge a été écrit au tout début du cahier ;
Dans l'assemblée des bardes ton nom sera cité.

Istanbul, 16 septembre 1329/1914

31) L'*eren* (du verbe turc *ermek*, arriver, atteindre, parvenir), est un ancien terme anatolien pour caractériser le derviche, celui qui a *atteint* le vrai Dieu. On peut noter ici que l'expression *gerçek erenler bezm-i cem* est rendue par l'albanais *mbledhj'e të vërtevet*, "réunion des vrais" (*vërtevet* : génitif pluriel de *vërtet*, vérité, vrai) ; cf. Baba Rexhebi, *Misticizma ...*, *op. cit.*, p. 337.

32) *Cur'a* (S.Ö. 1) ; c'est une coupe spirituelle qui est l'image des mystères que seuls les soufis de haut degré peuvent éclaircir. Dans S.Ö. 2 on trouve *katre* (goutte) à la place de *cur'a*.

**III. Kalenderî**

Harâbât ehliyiz ; bu bir âlemdir !
Sevk ile onda dem sürenlerdeniz.
Hesâp sorma bizden ; biz haylî demdir,
Defter-i A'mâlî dürenlerdeniz.

Hûn-i dil nuş ettik, bezm-i safâ da ;
Zevk-i câvidâni bulduk rızâda.
İfây-i ahd için, vakt-i belâda,
Tîr-i kahra göğüs gerenlerdeniz !

Bu nefes-i hodgâmı çekip de dâra
Gülerek ser verdik, ulu serdâra
Bir gamze uğruna dîdâr-i yâra
Cânla başla gönül verenlerdeniz.

Ders alip cânânın fettân gözünden
Si'ir meşk eyledik, şîrîn sözünden.
Gizlîce bir yoldan - bâtın yüzünden - !
Kâ'be-i maksûda erenlerdeniz !

Nûr-i aşk inince dil-i âgâha,
Mürg-i rûhu saldık tâ kurbgâha !
Baba ocâğıdır !... Biz o dergâha
Destûrsuz, pervâsız girenlerdeniz.

Teveccüh kılmadık, bâb-i niyâza :
İrfânla eriştik rütbe-i nâza !
Aşinâ çıkmışız şa'bede-bâza,
Perdenin ardını, görenlerdeniz !...

Arifsen, kâmiller önünde eğil !
İlminle övünme !... Sen kendini bil !
Bâg-i ma'rifette, biz - bir gül değil -
Deste deste çiçek derenlerdeniz !

Hey Rızâ ! ârifiz ; dervîş-nihâdiz !
Alâik kaydından çözüldük ; şâdız !
Mest-i lâya'kılız, gamdan âzâdız !
Postu meyhâneye serenlerdeniz !

Bebek, 1 Nisan 1330

**III. Kalenderî**[33]

Nous sommes le peuple des tavernes[34] ; c'est tout un monde ;
Ici, nous sommes en train de débiter de l'élixir avec ardeur,
Ne nous demande pas des comptes Hocâ, nous ne sommes plus qu'ambroisie,
Nous sommes en train de plier le Livre des Actes[35] .

Nous avons bu le sang du cœur dans l'assemblée du plaisir,
Nous avons trouvé un plaisir sans fin dans la résignation,
Pour prêter serment dans ce temps de douleur,
Nous sommes de ceux qui bravent vaillamment la flèche du destin.

Nous avons conduit cette âme égoiste au *dâr*[36],
Et nous nous sommes sacrifiés en souriant au Commandant Suprême [Dieu] ;
Nous sommes de ceux qui sont volontiers tombés amoureux,
Pour sa moue délicieuse, du beau visage de la bien aimée[37].

Les yeux séducteurs de l'aimée nous ont instruits,
Et nous avons pris comme modèle ses douces paroles ;
Par un chemin secret, par la voie ésotérique (*bâtın*),
Nous sommes de ceux qui ont atteint la Ka'ba désirée.

Dès que la lumière de l'amour est descendue sur les cœurs éveillés,
Nous avons laché l'oiseau de l'âme jusqu'à ce lieu voisin !
C'est le foyer des derviches [baba] ; nous, nous sommes de ceux qui vont,
Sans règle et hardiment vers ce couvent.

Nous ne nous sommes pas dirigés vers la porte des prières[38] :
Nous avons atteint, grâce à la gnose, le degré de l'extase[39]

33) S. Ö. 1, pp. 43-45 ; S. Ö. 2, pp. 272-273 ; Derviş Rûhullâh, *op. cit.*, pp. 37-38.

34) L'expression *harâbât-i ehli* est fréquemment utilisée dans le soufisme pour caractériser les derviches ivres de Dieu qui se saoûlent "spirituellement" dans les *meyhâne* (taverne), autre métaphore pour désigner le couvent. Ces derviches se retrouvent finalement dans un état déplorable, "ruiné" (*harâbât*) ; cf. A. Gölpınarlı, *Tasavvuf'tan ..., op. cit.*, p. 152 ; Abdurrahman Güzel, *Kaygusuz Abdal, op. cit.*, p. 124.

35) Cahier de nos faits et actes tenu par les anges ; cf. W. Redhouse, *A Turkish and English Lexicon, op. cit.*.

36) Voir note 29.

37) La bien-aimée, l'amie des soufis, c'est-à-dire Dieu.

38) Allusion sans doute au *mürşid*, le maître spirituel, qui reçoit les égards du nouvel initié. Sur les nombreux sens du mot *niyâz* dans le soufisme, voir A. Gölpınarlı, *Mevlevi adab ve erkanı, op. cit.*, p. 36.

39) Les Bektachis sont parfois appelés *niyâz ehli*, "peuple de l'extase, de l'amour" ; cf. A. Gölpınarlı, *Tasavvuf'tan ..., op. cit.*, pp. 248-249 et Charles-Henri de Fouchecour, "Nâz-o niâz, ou : l'amour et l'Orient", *Luqmân*, Annales des Presses Universitaires d'Iran, 5 année, 2, 1989, pp. 77-86.

Nous sommes familiers du prestidigitateur[40],
Nous sommes de ceux qui voient ce qui est derrière le voile.

Si tu es un sage, incline-toi devant la perfection !
Ne te vante pas avec ta science ! Connais-toi toi-même !
Dans le jardin de la sagesse, ce n'est pas une fleur que nous cueillons,
Nous sommes de ceux qui les ont ramassées par bouquets.

Eh ! Rızâ, nous sommes des sages, nous avons été établis derviches,
Nous sommes heureux, nous avons coupé le lien des liens[41] !
Nous nous sommes enivrés, nous sommes libérés de la souffrance,
Nous sommes de ceux qui ont étendu la peau[42] dans la taverne !

Bebek, 1er juin 1914-15

**IV. Gel dervîş**

Gel dervîş, beri gel, yâbâna gitme,
Her ne arıyorsan, inân sendedir...
Nefsine beyhûde eziyyet etme,
Ka'beyse maksûdun rahmân sendedir...

Çöllerde dolaşıp, serâba bakma !
Allah Allah deyip, sehâba bakma !
Tâlib-i hak isen kitâba bakma !
Okumak bilirsen Kurân sendedir...

İlminle bir kılı kırka yararsın ;
Etrâfına bakıp kimi ararsın ?
Gördüğün rü'yâda sâde sen varsın
Bu tehî kubbeyi kuran sendedir...

Kılı kırk yarmaya irfândır deme !
Ona yahşî, bana yamandır deme !
Şuna gerçek, buna yalandır deme !
Birinin aslı yok, yalan sendedir...

40) Dieu ; parce qu'il maintient "l'illusion du monde" à l'aide d'un procédé magique comme le ferait un prestidigitateur. Le monde n'existe pas en effet pour le soufi qui reste sous l'influence de la philosophie d'ibn Arabî.

41) Il est sûrement là question du monde.

42) *Post* ; c'est une peau d'animal, généralement de mouton, sur laquelle prend place le chef d'une confrérie ; le *şeyh* est d'ailleurs appelé "celui qui s'assoit sur la peau" (*post-nişîn*). Rızâ Tevfîk veut entendre, par ce vers, que les derviches ont fait du cabaret un couvent.

Ayrı ma'nâ verme küfr ile dîne,
varıp gelme şaşkın şekk ü yakîne,
Arifsen âgâh ol sırr-i mübîne,
Vesvesen küfürdür îmân sendedir...

Gir gönül şehrine dolaş bir kere,
Kiyâs et ne imiş güneşle zerre,
Yalnız sen kâdirsin hayr ile şerre,
Şerre mâil isen Seytân sendedir...

Cilve etsin dersen kemâliyle Hak
Çıkıp benliğinden bir kendine bak !
"Enelhak" sözünü dilinden bırak,
Lâfa kulak verme irfân sendedir...

Nefsini evvelâ çıkar aradan
Bir renge boyanma aktan, karadan
Gönülde berk urur nûru yaradan
Zulmette dolaşma, Yezdân sendedir.

İşittim babasız bir oğulmuşsun,
Hem cennette doğmuş hem kovulmuşsun,
Hem kesret istemiş hem boğulmuşsun
Allah'ın sûçu ne ? İsyân sendedir...

Gayriden arayıp derdine çâre
Ne varlık verirsin mûr ile mâre ?
Cennetten çıktınsa behey âvâre !
Havvâ'yı aldatan yılan sendedir...

Sânın pek âlîdir ne var pest isen,
Her şeye taparsın putperest isen
Bâde-i aşk ile eğer mest isen
Kendine gel âşık, cânân sendedir...

Câhil mezâhire Hak diye bakar
Her köşe başında bir kandîl yakar
Bu seyl-i havâdis durmayıp akar
İlelebed bâkî kalan sendedir...

Menba'i sendedir feyz-i hayâtın
Gelip giden cânlar hep nefehâtın ;
Hayrette boğulma, bu kâinâtın
Hepsi bir katredir, ummân sendedir...

Her şeyin varlığı senin özündür
Kendini çok gören kendi gözündür
Bu mülke hükmeden senin sözündür
Kalıbın kürsîdir, Sultân sendedir...

Hey Rızâ, tâkat yok hakkı inkâra
Sen mahrûm imişsin dîdâr-i yâra
Şimdi âgâh oldum sırr-i esrâra
Alemi yaradan vicdân sendedir.

### IV. Viens Derviche[43]

Viens derviche, viens plus près, ne va pas à l'étranger,
Quoi que tu cherches, crois-moi, c'est en toi...
Ne torture pas en vain ton âme,
Si ton objectif est la Ka'ba, le Miséricordieux est en toi...

Ne regarde pas le mirage lorsque tu te promènes dans les déserts !
Ne regarde pas les nuages en disant "Allah Allah" !
Si tu désires Dieu, ne regarde pas le Livre !
Si tu sais le lire, le Coran est en toi...

Avec ta science, tu fends un cheveu en quatre,
Qui cherches-tu en regardant autour de toi ?
Dans le rêve que tu as vu, il n'y avait que toi,
Celui qui a bâti ce dôme vide est en toi.

Ne dis pas : c'est une science que de fendre un cheveu en quatre[44] !
Ne dis pas : c'est bon pour lui, c'est mauvais pour moi[45] !
Ne dis pas : c'est vrai pour cela, c'est faux pour ceci !
Chacune de ces choses est sans racine, le faux est en toi...

43) S. Ö. 1, pp. 45-49 ; Derviş Rûhullâh, *op. cit.*, pp. 50-53 ; S. Ö. 2, pp. 274-276.

44) Ce quatrain est certainement inspiré par la lecture du *Fî mâ fî* de Mevlânâ Celâleddîn Rûmî (Paris, Ed. Sindbad, 1982) : "De même, les savants de notre époque coupent les cheveux en quatre dans leurs recherches ; ils connaissent parfaitement ce qui ne les concerne pas et embrassent toute science. Quant à leur propre personne, ils en ignorent tout. Ils distinguent le licite et l'illicite, disant : "Ceci est permis, cela ne l'est pas, ceci est licite, cela est illicite." Mais ils ne savent pas, en ce qui les concerne eux-mêmes, ce qui est licite ou illicite, permis ou défendu, pur ou impur (p. 44).

45) Dans un article sur la philosophie de Kaygusuz Sultân et de Azmî Baba, Rızâ Tevfîk a décrit ainsi le soufi : Il ne dit pas : "le vrai c'est ceci, c'est cela", et parce qu'il n'agit pas ainsi, il n'éprouve aucun amour pour les formes manifestées (*eşkâl-i tecelliyât*), c'est-à-dire pour le monde, et ne leur est pas lié ; cf. "Kaygusuz Sultân ve Azmî Baba hakkında", *Peyâm, edebî ilâve*, 37, 8 mayis 1330/31 mayis 1914, dans T.H.E., p. 182.

Ne donne pas le même sens à la mécréance et à la foi,
N'en arrive pas à un doute ou un savoir ébahi.
Si tu es un sage, apprends le vrai secret[46] :
Si tu doutes, c'est l'infidélité[47], la foi est en toi...

Pénètre dans la cité du cœur[48], promène-toi là ;
Compare le soleil avec une molécule, Que sont-ils ?
C'est seulement toi qui es capable du bien et du mal ;
Si tu penches pour le mal, Satan est en toi...

Si tu dis : "Que Dieu[49] se manifeste de façon parfaite",
[Alors] sors de toi-même[50] et contemple-toi ![51]
Chasse de ta langue l'expression "Je suis Dieu"[52],
Ne tends pas l'oreille vers de vaines paroles, la connaissance est en toi...

Tout d'abord, abandonne ton "moi",
Ne te teins ni de noir ni de blanc,
La lumière du créateur frappe le cœur avec des éclairs,
Ne t'aventure pas dans les ténèbres, Yezdân [Dieu] est en toi.

J'ai cru comprendre que tu serais un enfant sans père,
A la fois, tu serais né au paradis et tu en aurais été chassé,
A la fois, tu désirerais l'abondance et celle-ci t'aurait étouffé ;
Quelle est la faute d'Allah ? La rébellion est en toi...

Cherchant ailleurs un remède à la douleur,
Quelle existence donnes-tu à la fourmi et au serpent ?

46) C'est le secret du savoir qui permet de distinguer le bien du mal. Baba Rexhebi a traduit l'expression *sırr-i mübîne* par *sërr'e lart* (le grand secret) ; cf. *Misticizma..., op. cit.*, p. 332.

47) Le mot "infidélité" (*küfür*) a été traduit en albanais par *dja* (diable, démon) ; cf. *Misticizma..., op. cit.*, p. 332.

48) Le soufi doit chercher toute chose dans le cœur, et s'il connaît son âme, il connaît son seigneur ; cf. Rızâ Tevfîk, "İnsânın ulüvv-i şânı" (La sublime gloire de l'homme), *Peyâm*, edebî ilâve, 29, 31 mart 1330/13 nisân 1914, dans T.H.E., p. 126.

49) En albanais, *Zoti*.

50) Il est intéressant de noter que Baba Rexhebi traduit *çıkıp benliğinden* par "rejette [quitte] l'égoïsme" (*dil nga egoizma*) ; voir *Misticizma..., op. cit.*, p. 332.

51) Référence sans doute au "connais-toi toi-même" des philosophes et des mystiques dont Rızâ Tevfîk faisait la principale règle de sa "philosophie subjectiviste".

52) En albanais : *Un jam Zoti*. Baba Rexhebi attribue faussement à Rızâ Tevfîk un poème nommé *Gördün mü ?* (As-tu vu ?) écrit, en fait, par un certain Kozanoğlu Cenab Muhiddin, et dédié à Rızâ Tevfîk qui aurait été son *mürşid* (publié par H. Yücebaş, *op. cit.*, 1958, pp. 200-201). Baba Rexhebi a fait une lecture très orthodoxe de ce poème et rapproche, dans le commentaire qu'il en a donné, la phrase *En el-Hak* du verset 14 de la vingtième sourate du Coran: "En vérité, je suis Allah, nulle divinité excepté moi, adore moi, accomplis la prière" et du verset 115 de la deuxième sourate : "Quelque part que vous vous tourniez, là est la face d'Allah", (trad. R. Blachère) ; cf. *Misticizma..., op. cit.*, p. 335.

Si tu quittes le paradis, Oh ! vagabond,
Le serpent qui a trompé Eve se trouve en toi...

Aussi bas puisses-tu être, tu es majestueux,
Si tu es idolâtre, tu adores toute chose,
Si tu t'es rendu ivre avec l'élixir de l'amour,
Reviens à toi, barde, la bien-aimée est en toi[53].

L'ignorant dit "Dieu" en regardant le monde créé[54],
Il allume un cierge au bout de chaque coin,
Le flot des événements s'écoule sans s'arrêter[55] ;
Celui qui demeure éternellement est en toi...

L'origine de l'émanation de la vie se trouve en toi,
Ainsi que les souffles des âmes qui vont et viennent,
Et cet univers tout entier — ne t'étouffe pas de stupeur —
Ne sont qu'une goutte, l'océan est en toi...

53) Dans ce quatrain, Baba Rexhebi a traduit le turc *put* (idole) par le même mot en albanais et *cânân* (la bien-aimée) par le mot *dashurues* (l'amoureux [de *dashuri* ; amour]) ; cf. *Misticizma...*, *op. cit.*, p. 335.

54) A la demande de certains de ses lecteurs, Rızâ Tevfîk a publié une nouvelle fois son poème *Gel dervîş* dans la revue *Muhibbân* (5, 1 mayis 1335/1919, pp. 4-6), accompagné de quelques explications. Il précise le sens qu'il faut donner au terme *mezâhir* que nous avons traduit par "monde créé". Il s'agit plus précisément de "l'ensemble des choses manifestées". Henry Corbin traduit, par exemple, les *mezâhir* par "formes épiphaniques" (cf. *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, *op. cit.*, p. 226 n. 18). Rızâ Tevfîk écrit que les "choses manifestées" (*mezâhir*), c'est-à-dire, les "choses bien ordonnées" (*eşyâ-i gunuye*), ne sont pas Dieu (*Hakk*). L'homme se trouve au cœur de ce monde des choses manifestées. Toutefois, rappelle le philosophe, les sages qui professent la théorie de l'unicité de l'être soutiennent qu'il n'y a dans le monde de l'existence rien d'autre hormis Dieu. La conclusion est donc que seul Dieu "est" (*lâ mevcûd illa Hû*). Cette constatation nous entraîne, note le penseur turc, vers le problème posé par la célèbre affirmation de Mansûr al-Hallâj : "Je suis Dieu" (*En el-Hak*). Le commentaire suivant de Rızâ Tevfîk nous éclaire également sur le sens attribué au troisième vers du septième quatrain de ce poème : "Chasse de ta langue l'expression "Je suis Dieu". "En résumé, les choses créées (*mezâhir*) ne sont pas l'existence (*varlık*), l'être (*zât*) et l'essence (*hakîkat*) de Dieu ! Elles ne sont pas autre chose qu'un ensemble de symboles (*temâsîl*) et de signes (*işâret*) qui ne rappellent que son existence. Ainsi, je vois Dieu en moi-même lorsque je dis, en insistant, "l'ignorant dit Dieu en regardant le monde créé". C'est la croyance de tous les sages soufis..." Rızâ Tevfîk ajoute que de nombreux soufis n'ont pas approuvé l'expression de Mansûr al-Hallâj, estimant qu'elle était inadéquate sur la forme, mais non sur le fond. Le philosophe turc les rejoint totalement et écrit : "Pour pouvoir affirmer une telle chose, un homme doit faire disparaître de son propre être tout ce qui n'est pas Dieu. Mais que l'on n'y songe pas à la façon de Hallâj ; celui-ci fut injustement martyrisé par des hommes qui étaient entièrement étrangers à eux-mêmes. De semblables choses ne sont pas rares. Aussi, au lieu de dire "Je suis Dieu" (*ben Hakkım*), je dois dire : "Je suis un des innombrables symboles de Dieu" (*Hakkın temâsil nâ-ma'dûdesinden biriyim*). On comprend donc pourquoi Rızâ Tevfîk s'était franchement opposé à l'affirmation de Mansûr al-Hallâj. Dieu demeure étranger et supérieur à sa création. C'est ce que le derviche et le philosophe ne cessent de répéter.

55) Sur la vie conçue comme un "changement perpétuel" chez Rızâ Tevfîk, voir Ö.H., p. 67. Il y a là une allusion directe à sa philosophie et certainement au bergsonisme.

L'existence de chaque chose, c'est ta propre essence,
Ce qui te voit le mieux, c'est ton propre œil,
C'est ta propre parole qui gouverne cette matière ;
Ton corps est un trône, le Sultân est en toi...

Eh Rızâ, il n'est pas possible de nier Dieu,
Tu es resté privé [de la vue] du visage de l'aimée,
Maintenant je connais le secret des secrets ;
La conscience qui crée le monde est en toi.

**V. Büyük Devriye**

Gizli bir nur idim subh-i ezelde
Cilveler gösterip a'yâne geldim.
Feyz-i aşkı ilhâm eden güzelde,
Kelâm-i sırridim beyâne geldim.

Elestü bezmini edip behâne,
Vech-i hakîkatten verdim nişâne
Bendim o ezelî sırrı yegâne !
Bilinmek istedim meydâne geldim.

Mahabbet bezminde somat kuruldu,
Bir dilber eliyle bâde sunuldu.
Sâkî, kadeh, şarâb hep bir gönüldü
Ayağı düz basıp mestâne geldim.

Ervâh-i ezelî yekvücûd idi,
Aşıklar hem sâcid hem mescûd idi,
Görünen bu kesret feyz-i cûd idi,
Ben bu cilvegâha bir tane geldim !

Nûrun lem'aları rengâreng oldu,
Kendi zıddı ile her şey deng oldu,
Varlık ile yokluk hem âhenk oldu,
Eflâke yol verip erkâne geldim.

Unsur âleminde hayli dolaştım,
Bâd-i sarsar olup dağlardan aştım,
Toprakla uğraştım, su olup taştım,
Hurûş-i kudretle ummâne geldim.

Gâhice alçakta, gâhî bâlâda,
Denizlerde yüzdüm, uçtum havâda,

Ceylân olup gezdim susuz sahrâda,
Nûr-i şu'ûr ile hayvâne geldim.

Kendimi gizledim her bir gönülde,
Bin edâ gösterdim bir gonçe gülde.
Aşk ile nâlekâr olan bülbülde
Vatân hasretiyle efgane geldim.

Kalmadım tâ ebed şekl-i müphemde :
Arz-i cemâl ettim veçh-i âdemde.
Ahsen-i takvîme erdiğim demde
Erkâni bezeyip insâne geldim.

Ben idlâl eyledim bunca kâfiri,
Puta secde edip taptı Sâmirî ;
Ben'im zannettiler Kays-i Amirî
Mecnûn olup bir dem yabâne geldim.

Müşrikler içine ba'zen katıldım,
Kul oldum, pazara varıp satıldım ;
Halîlu-llah ile nâra atıldım,
Mahabbet şem'ine pervâne geldim.

Mûsâ'dan çok evvel, be çıktım Tûr'a,
Şâyeste göründüm izz-i huzûra,
Tecelli garketti gönlümü nûra,
Aklımı aldırıp dîvâne geldim.

Mescûd-i melâik bir âdem oldum.
Cibrîl-i emîne ben hemdem oldum.
Hem Yusuf, hem Yahya, hem Meryem oldum,
Tıfl iken İsâ'da lisâne geldim.

Tecelli varınca hadd-i kemâle,
Vecd ü hâl içinde erdim visâle.
Ayînedâr oldum nûr-i cemâle.
Yûsuf suretinde Ken'âne geldim.

Nice bir tavr ile zurûfa girdim,
Bedr ile Hayberde sufûfa girdim
Sî vü dü şekl ile hurûfa girdim
Tevrâta, İncîle, Kur'âne geldim.

Uzaktan işitip nutk-i Kur'ânı
Cezbeye tutuldu Veys el-Karânî.

Kendimde keşf edip sırr-i suphânî
Vecd ile Hû dedim Selmâne geldim.

Mansûru cezbemle ettim âvâre,
(En el-hak) dedirtip ilettim dâre.
İkrârı müşâbih düştü inkâre
Halk için kendimi kurbâne geldim.

On sekiz bin âlem geçtim seyr ile,
Gâhice lûtf ile, gâhî cevr ile.
Çilemi doldurdum yedi devr ile
Erler meydânına merdâne geldim.

Akibet aşk ile ben de mest oldum,
Ayaklar altında hâr ü pest oldum,
Bir dilbere taptım put-perest oldum,
Kâfirin cevriyle îmâne geldim.

Her şeyle berâber, her şeyden ayrı,
Gizli ve âşikâr yok benden gayrı.
Kazay-i ezelde hayr ile şerri
Takdîr etmek için vicdâne geldim.

Hey Rızâ hayâli hakîkat sanma !
Bu kesret resmine bakıp aldanma !
Sözüm efsânedir, sakın inanma !
Ben yalnız kendimi seyrâne geldim.

Bebek, 12 Nisan 1906

**V. Grand Devriyye**[56]

J'étais une lumière cachée dans l'éternel matin,
Je me suis manifesté jusqu'aux archétypes[57],
A travers la beauté qui inspire l'épanchement amoureux,
Je suis arrivé pour annoncer que je suis la parole cachée[58].

A l'occasion de l'assemblée de l'Elest[59],
J'ai donné un avant-goût de l'image de la vérité,

56) S. Ö. 2, pp. 277-280. Sur les *devriyye*, cf. *supra*, pp. 28-29.

57) *A'yan* ou "essences constitutives du monde".

58) Allusion sans doute au hadith du "trésor caché", particulièrement apprécié dans le soufisme : "j'étais un trésor caché et j'ai aimé à être connu. Alors j'ai créé les créatures afin d'être connu par elles" ; cf. H. Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, *op. cit.*, p. 93 et T. Izutsu, *The Key Philosophical concepts...*, *op. cit.*, pp. 152 *sq.*

59) Allusion au Coran (VII-172) où les descendants des fils d'Adam réunis ont reconnu Dieu pour leur seigneur ; cf. A. Gölpınarlı, *Tasavvuftan...*, *op. cit.*, p. 185.

C'était moi-même cet unique et éternel secret !
J'ai voulu être connu, je me suis manifesté.

Dans l'assemblée de l'amour, le *somat*[60] a été préparé,
Le vin a été présenté par les mains d'une belle,
L'échanson, la coupe, le vin, tout était le cœur,
Je me suis rendu directement vers la taverne.

Les âmes éternelles étaient un seul Etre,
Les bardes, d'un côté, adoraient, de l'autre, étaient adorés,
Cette multitude qui nous est apparue était un débordement de générosité,
Je me suis rendu seul vers ce lieu de manifestation.

Les rayons de couleur étaient multicolores,
Chaque chose était en équilibre avec son propre contraire,
L'existence et le néant étaient une seule harmonie,
J'ai laissé les cieux et je me suis conformé à la Loi.

Je me suis beaucoup promené dans le monde des éléments,
J'étais un vent errant franchissant les montagnes,
Je pétrissais la terre ; devenu eau, je débordais,
Grâce à la puissance du débordement, j'ai atteint l'océan.

Parfois en bas, parfois en haut,
Je nageais dans les mers, je volais dans les cieux,
Gazelle, je vaquais dans des déserts sans eau,
Grâce à la lumière de la conscience, j'ai atteint [le stade] animal.

Je me cachais dans chaque cœur,
J'apparaissais de mille manières ; dans le bouton de rose,
Dans le rossignol qui se plaignait d'amour ;
Je suis arrivé en me lamentant, pleurant ma patrie.

Je ne suis pas toujours resté sous une forme indéterminée,
J'ai mis la beauté sur la face d'Adam,
Au moment où j'ai acquis la plus belle forme,
Après avoir respecté les règles, j'ai atteint le stade humain.

J'ai induit en erreur tant d'infidèles,
Le samaritain priait et adorait l'idole ;

60) Ce terme caractérise les mets qui sont posés sur la table (le repas des *Mevlevî* est ainsi nommé) ; cf. A. Göpinarlı. *Tasavvuf'tan...*, *op. cit.*, p. 299.

Ils m'ont pris pour Kays-i Amîrî[61],
Devenu fou, je suis venu au monde en un instant.

J'ai parfois fréquenté les païens,
Esclave, j'ai été conduit au marché et vendu,
Avec Halîlullâh[62], j'ai été jeté au feu,
Papillon, je suis allé vers la chandelle de l'amour.

Bien avant Moïse, je me suis rendu au Sinaï,
J'ai été favorisé de sa sublime présence,
La manifestation a plongé mon cœur dans la lumière,
Rejetant la raison, je suis devenu fou[63].

J'étais Adam devant qui se prosternèrent les anges,
J'étais un intime de l'archange Gabriel,
J'étais Joseph, Jean-Baptiste et Marie,
J'ai parlé de la bouche de l'enfant Jésus.

Ma manifestation ayant atteint les limites de la perfection,
J'ai goûté l'union à travers l'extase.
J'ai été le miroir de la lumière de Dieu,
Je suis arrivé en Palestine sous l'aspect de Joseph.

Je suis devenu lettre sous mille formes différentes,
Au Bedir et à Hayber, j'ai combattu dans les rangs,
Je suis devenu "lettre" sous trente deux formes,
Je suis devenu la Thora, l'Evangile et le Coran.

J'ai entendu de loin la parole du Coran,
Veys ül-Karanî s'est abîmé dans l'extase,
J'ai découvert en moi le secret de Dieu,
Dans l'extase, j'ai dit "Lui" (*Hü*), j'ai rejoint Salmân[64].

Grâce à mon extase, j'ai fait de Mansûr [al-Hallâj] un errant,
Je lui ai fait dire *En el-Hakk* et je l'ai fait pendre au gibet,

61) Héros du roman arabe *Leylâ et Mecnûn*. Chez les soufis, Kays-i Amîrî (autrement nommé Mecnûn ; "le fou") est follement amoureux de la belle Leylâ. Cet amour symbolise l'amour spirituel que les mystiques portent à leur bien-aimée (Dieu).

62) Surnom d'Abraham : "l'ami sincère de Dieu".

63) Allusion au Coran (VII-143), où Moïse découvre qu'il lui sera impossible de voir Dieu et prend conscience, en même temps, des limites de l'homme, et principalement — ce sont les soufis qui le font remarquer — des limites de la "raison". Sur les commentaires mystiques concernant cet épisode du Coran, voir G.-C. Anawati, L. Gardet, *Mystique musulmane, op. cit.*, pp. 261-271.

64) Compagnon du Prophète et figure vénérée dans les corporations de métiers et les confréries soufies ; cf. Louis Massignon, "Salman Pak et les prémisses de l'islam iranien", réédité dans *Opera Minora, op. cit.*, pp. 443-483.

Il est tombé dans une infidélité qui a tout d'une confession,
Je me suis offert en sacrifice pour les hommes.

J'ai traversé, en me promenant, les dix huit mille mondes,
Parfois avec plaisir, parfois avec tristesse.
Après sept révolutions[65], j'ai rempli mon temps de retraite,
Je suis arrivé bravement jusqu'à l'assemblée des saints.

Enfin, je me suis aussi enivré d'amour,
Je me suis rabaissé, humilié,
J'ai adoré une belle, j'ai été idolâtre,
J'ai trouvé la foi grâce aux tourments de l'hérésie.

Ensemble avec chaque chose, différent de toutes choses,
Autre que moi, il n'y a rien de caché ou de connu,
J'ai repris conscience pour établir
Le Bien et le Mal par des décrets éternels.

Eh ! Rızâ ne prends pas ton rêve pour la réalité !
Ne t'illusionne pas en regardant l'image de la pluralité !
Mon propos est un conte, attention n'y crois pas !
Je n'ai fait que voyager en moi-même !

Bebek, 12 avril 1906

**VI. Gel Zâhid**

Gel zâhid Kur'ânı çıkar koynundan
Hidâyet vermemiş o kitâb sana
Şem'ini hatmetmiş ulu yaradan
Gelmemiş içinden bir hitâp sana.

Mazhar oldu insân sırr-i müpheme
Cân verdi zuhûru cism-i âleme
Secde eylemedi İblîs âdeme
Bu kıssadan bir az hisse kapsana !

Adem sûretinde Rahmân göründü,
Cemalinde sırr-i Kurân göründü,
Kudreti nutkunda ayân göründü,
Tapacaksan bâri Hakka tapsana !

65) Sans doute, après avoir franchi les "sept mondes", donc après le temps nécessaire requis pour la remontée vers Dieu à travers les sept cieux (*yedi kat*).

Allah eve girmez sırr-i mutlaktır,
Dört duvâra secde kılan ahmaktır,
Haccetmeden maksad gönül yapmaktır
Sen de - behey nâdan - gönül yapsana !

Hey Rızâ yorulma gurbet ellerde,
Gayret-i cehl ile kalma yollarda,
Beyhûde dolaştın kumlu çöllerde,
Gönül semtine de bir az sapsana !

(Arnavutköyü, 4 Ağustos 1332)

**VI. Approche Dévot**[66]

Approche dévot, sors le Coran de ton giron,
Ce livre ne te conduira pas vers le salut,
L'auguste créateur a scellé ce que tu entends ;
Cela n'est pas un sermon qui est venu de toi-même.

L'homme a atteint la manifestation du secret caché,
Son apparition a donné la vie à la matière du monde,
Iblîs ne s'est pas prosterné devant Adam ;
Fais un peu ton profit de cette histoire[67] !

Le Miséricordieux [Dieu] s'est montré sous la forme d'Adam,
Dans sa beauté apparaît le secret du Coran,
Dans ses paroles se découvre clairement sa force,
Si tu rends un culte au créateur, rends-le à Dieu[68] !

Allah est un mystère absolu qui n'est pas contenu dans une maison,
Celui qui se prosterne devant les quatre murs est un sot,
Le but est de se réjouir[69] sans faire le pèlerinage,
Eh ! ignorant, toi aussi, réjouis-toi.

66) S.Ö. 1, pp. 45-46 ; Derviş Rûhullâh, *op. cit.*, p. 22 ; S.Ö. 2, pp. 282-283. Les Alévis nomment généralement *zâhid* tous les étrangers. Toutefois, ici, ce mot signifie bigot, dévot et caractérise le musulman sot qui ne regarde pas derrière les versets du Coran, qui n'incline pas au soufisme ; cf. A. Gölpınarlı, *Tasavvuf'tan...*, *op. cit.*, pp. 352, 362.

67) Selon Baba Rexhebi, ce quatrain est fidèle aux versets 30 et 31 de la deuxième sourate du Coran : "Quand ton seigneur dit aux anges, je vais placer sur la terre un vicaire...". Il cite aussi le verset 34 de la même sourate où Iblis refuse de s'incliner devant Adam ; *Misticizma...*, *op. cit.*, p. 338.

68) Ce dernier vers a été traduit de la façon suivante en albanais : *Po i a bëre faljen, bënia me gjyikim*; cf. Baba Rexhebi, *op. cit.*, p. 337, ce qui ne rend pas exactement le texte turc.

69) *Gönül yapmak* ; expression soufie que A. Gölpınarlı traduit par *birinin gönlünü elde etmek, birini sevindirmek* ; cf. *Tasavvuf'tan deyimler ve...*, *op. cit.*, p. 136.

Eh ! Rızâ, ne t'épuise pas dans les contrées de l'exil,
Ne reste pas sur les routes avec le zèle de l'ignorance,
Tu te promènes en vain dans des déserts de sable,
Dirige-toi un peu vers la région du cœur !

(Arnavutköyü, 4 août 1332)

**VII. Fitne-i aşk**

Fitne-i aşk ile şûride-diliz,
Hayrân-i cezbedir gözümüz bizim,
Çamurdan yapılmış âdem değiliz,
Zât-i Hakla birdir özümüz bizim.

Her nereye dönsen, zâhirdir Allah !
Bu sırra vâkıfsan sen, ey meded-hâh,
Bizlere hoşça bak, gel olma gümrâh !
Sûret-i Rahmândır yüzümüz bizim.

Mürşitler ki halkı Hakk'a yederler,
Sırren bize gelir, bizden giderler,
Nakş-i pâyimizi delîl ederler,
Hakîkat yoludur izimiz bizim.

Vakf-i nefs eyleyip irfân-i zâta,
Vecd ile başladık savm ü salâta,[70]
Ma'rifet dileyen ehl-i hâcâta,
Secdegâh olmuştur dizimiz bizim.

Dünyâ varlığında yok hevesimiz,
Hakk'ın lisânıdır her nefesimiz ;
Ölüye nefh-i rûh eder sesimiz,
Aleme cân verir sözümüz bizim.

Safâ varsa ancak bizlerde vardır.
Pâkîze gönlümüz nesteren-zardır.
Nîreng-i hüsn ile aynı bahârdır
Kışımız, yazımız, güzümüz bizim.

Hey Rızâ özünde Hak müstetirdir.
Sen, ben dediklerin vehm-i zâhirdir.
Ayrı gayrı değil, dirlikte birdir
Yedimiz, kırkımız, yüzümüz bizim.

70) Dans S.Ö. 2, le vers est différent : *Fırsat bulamadık savm ü selâte* / "Nous n'avons pas trouvé un moment pour le jeûne et la prière".

**VII. Le trouble de l'amour**[71]

Notre cœur est ravi par la beauté de l'amour,
Notre œil est au plus haut degré de l'extase[72],
Nous ne sommes pas un Adam fait de limon,
Notre "être" et la personne de Dieu sont un.

Quelle que soit la direction vers laquelle tu te tournes, Allah t'apparaît,
Si tu connais ce secret, eh ! toi qui demandes de l'aide,
Regarde-nous favorablement, ne t'écarte pas de la bonne voie ;
Notre visage est la face du Miséricordieux.

Les maîtres spirituels qui guident les hommes vers Dieu,
Dans le secret, viennent à nous et partent de nous ;
Ils témoignent de nos traces de pieds,
Ce sont nos empreintes sur la route de la vérité.

Nous avons fait de la connaissance de soi le *vakf* (dépot) de l'âme,
Nous nous sommes mis à faire le jeûne et la prière avec enthousiasme;
Nos genoux étaient le lieu de prosternation
Des hommes de désir qui avaient soif de connaissance.

Nous n'avons aucun désir en ce monde,
Chacune de nos âmes est la langue de Dieu,
Notre parole insuffle la vie à la mort,
Ce sont nos paroles qui vivifient le monde.

Si le plaisir existe, il se trouve parmi nous,
Nos cœurs purs sont un jardin de roses,
Notre hiver, notre été, notre automne
Sont un continuel printemps grâce à la magie de la beauté.

Eh ! Rızâ, Dieu se cache dans ton être,
Ce que l'on nomme "toi", "moi", ne sont que fantômes de l'apparence;
Ils ne sont pas différents l'un de l'autre, ils sont unis.
Nous sommes les sept, les quarante, les cent.

**VIII. Sorma Hocâm**

Bana sû'âl sorma, cevâb müşkildir ;
Her sırrı ben sana açamam Hocâm.
Hakkın hazînesi dârı değildir.
Câm'i avlusunda saçamam Hocâ.

71) S. Ö. 1, pp. 49-50 ; Derviş Rûhullâh, *op. cit.*, p. 8 ; S. Ö. 2, pp. 284-285.
72) Sur l'usage du terme *hayran* dans le soufisme, voir nos explications, *supra* p. 421-22..

Kayd-i âhiretle düşmem mihnete.
Ben burda me'mûrum şimdi hizmete.
Hayvân otlartırken gidip cennete
Sana hülle donu biçemem Hocâm.

Mi'râc'ı anlatma eşek değilim,
Bildiğin kadar da melek değilim.
Günâhkâr insânım ördek değilim.
Bu ağır gövdeyle uçamam Hocâm.

Halka korku verme velvele salıp,
Dünyâ ve âhiret, bu köhne kalıp !
Ben softa değilim ; cübbemi alıp,
İmâret i'mâret göçemem Hocâm.

Ölümden ürker mi tez ölen kimse ;
Çoktan mazhar oldum ben hak nefese
Bu demi sürerken ecel gelirse
İşimi bırakıp kaçamam Hocâm.

Şarâbı men etme, o değil hüner.
Aşıkım bâdesiz pek başım döner.
Gönlümde mahabbet âteşi söner
Özrüm var, sâde su içemem Hocâm.

Nâr-i cehennemi önüme serme,
Günâhımı döküp kaygular verme
Kitâpta yerini bana gösterme
Ben pek o yazıyı seçemem Hocâm.

Feylesûf Rızâyım dinsiz anlama !
Dîni ben öğrettim kendi babama.
Her ipte oynadım câmbâzım amma
Sırât köprüsünü geçemem Hocâm.

(Arnavutköyü, Amerikan Kız Mektebi, 1 Şubat 1921)

**VIII. Ne m'interroge pas Hocâ**[73]

Ne me pose pas de questions, la réponse est difficile,
Je ne peux t'expliquer chaque secret, Hocâ
Le trésor de Dieu n'est pas des graines de millet ;
Je ne peux pas m'éparpiller dans la cour de la mosquée.

73) S. Ö. 1, pp. 50-52 ; Derviş Rûhullâh, *op. cit.*, pp. 72-74 ; S. Ö. 2, pp. 286-287.

Je ne souffre pas en songeant à l'autre monde[74],
Ici-[bas], j'ai maintenant une fonction à remplir,
Je fais paître les bêtes ; je ne puis aller au paradis ;
Ni te tailler le vêtement que tu dois porter, Hocâ.

Ne m'explique pas [le sens] du Mi'râc, je ne suis pas un âne,
Comme tu le sais, je ne suis pas un ange aussi,
Je suis un pêcheur, je ne suis pas un canard,
Je ne peux pas voler avec ce corps pesant, Hocâ.

Ne fais pas peur au peuple en poussant des cris,
En restant rétrograde sur la question de ce monde et de l'autre,
Je ne suis pas un *softa*[75], ayant revêtu la robe des professeurs,
Je ne puis errer d'hospice en hospice, Hocâ.

La personne qui va bientôt mourir, craint-elle la mort ?
Depuis longtemps, je suis la manifestation du souffle de Dieu,
Si le moment de mourir survient et ne dure qu'un instant,
Je ne peux abandonner mon travail et m'enfuir, Hocâ.

N'interdis pas le vin, ce n'est pas habile,
Je suis un barde (*aşık*) ; sans vin, la tête me tourne
Et le feu de l'amour s'éteint dans mon cœur ;
Je m'excuse, je ne peux pas boire de l'eau pure, Hocâ.

Ne me menace pas des flammes de l'enfer,
Ne me rend pas anxieux en étalant mes péchés,
Ne me montre pas où ils se trouvent dans le Livre ;
Je ne peux pas très bien saisir ce texte, Hocâ.

Je suis le philosophe Rızâ, ne me crois pas athée,
J'ai enseigné la religion à mon propre père,
Comme un funambule, je joue sur tous les fils,
Mais je ne peux pas franchir le pont Sırât[76], Hocâ.

(Arnavutköyü, Amerikan Kız Mektebi, 1 février 1921)

74) C'est-à-dire au monde existant après la mort, l'*ahiret*, où seront récompensés les "bons" et punis les "méchants".

75) Etudiant d'école religieuse (*medrese*), connu pour son fanatisme et son aveuglement.

76) C'est le pont qui se trouve au-dessus des enfers. Les mécréants ne peuvent pas le franchir et tombent dans les flammes.

**IX. Dinle imânım**

Dervîşlik, özüne hâkim olmaktır.
Esîr-i nefs olan derviş değildir.
Aşkı rehber edip hakkı bulmaktır,
Keşkül, teber, asâ, tîğ, şiş değildir.

İbâdet nâmına kalkıp oturma.
Bağırma, tepinme, göğsüne vurma,
"Yâ Hû", "Yâ Hakk" diye köpürüp durma,
Zikr-i Hak hazm için gevîş değildir !

Sırr-i hakîkati gönülden öğren ;
Gönüldür aşk ile didârı gören,
Arif-i âgâha o zevki veren,
Beng ü bâde, âfyûn, haşîş değildir !

Dünyâda cennete girenler varsa,
Vech-i Hakkı ayân görenler varsa,
(En el-Hakk) sırrına erenler varsa,
Sarhoşluk yüzünden ermiş değildir !

Boz yılanı tuttu, çivi yuttu erler,
Pîrimiz duvârı yürüttü derler,
Kerâmet olsa da böyle hünerler,
İnsanlığa yarar bir iş değildir.

Filâna ta'n edip falânı övünme
Göçüp gidenlerin keyfine değme
Bugünkü Yezîde sen boyun eğme
Dervîş hürdür, nefer Memiş değildir[77].

Kerâmet umma hiç necef taşından
Ayrılma insândan öz kardaşından.
Hakk'ı göremezsin bağlar başından,
Gerçek er sultândır, keşiş değildir!

Ma'mûrede doğar ma'nevî insân.
Terbiye ile büyür kudret-i imân.
Senin aradığın ni'met-i irfân
Yâbân yerde biter yemiş değildir !

Hâm ervâh her yerde var yığın yığın
Nedir onlar ile verip aldığın ?

77) Il s'agit sans doute du diminutif du mot *Mehmetcik* qui désigne le simple soldat turc.

Uzlete mâil ol, gönlüne sığın,
Cihân gönül kadar geniş değildir !

Rızâ'dan himmet al ; berzahta kalma,
Serden geçmedinse ummâna dalma,
Dervîşlik sözünü ağzına alma,
Demir leblebidir, kişniş değildir.

(Lâleli, Harikzedegân apartmanı, 7 Eylûl 1338)

**IX. Ecoute ma foi**[78]

Etre derviche, c'est être maître de soi-même,
Celui qui est esclave de lui-même n'est pas un derviche,
On trouve Dieu lorsqu'on a l'amour pour guide,
Et non grâce à l'écuelle, à la hache, au bâton, à l'épée et à la broche[79].

Ne te lève pas, ne t'assois pas, pour la prière,
Ne hurle pas, ne trépigne pas, ne te frappe pas le sein,
Arrête-toi d'écumer de rage en disant "Ô Lui" (*Yâ hû*), "Ô Dieu" (*Yâ Hakk*),
Il n'est pas nécessaire de ruminer pour bien accomplir le *zikr* de Dieu.

Apprend de ton cœur le secret de la vérité,
Grâce à l'amour, le cœur contemple le visage [Dieu] ;
Ce qui donne cette joie au sage éveillé,
Ce n'est pas le vin, l'opium ou le hachich.

S'il y en a qui, en ce monde, rentrent au paradis,
S'il y en a qui voient clairement la forme de Dieu,
S'il y en a qui ont atteint le secret de "Je suis Dieu" (*En el-Hak*) ,
Cela ne s'est pas fait grâce à l'ivresse.

Ils ont pris des serpents gris-cendrés, ils ont avalé des clous,
Notre maître (*pîr*) déplace les murs, disent-ils ;
Si de telles prouesses sont des miracles,
Elles ne sont pas choses utiles à l'homme.

78) S. Ö. 1, pp. 52-54 ; S. Ö. 2, pp. 288-289. Rızâ Tevfîk indique que ce poème est une réponse à une question posée par un disciple : "qu'est-ce que le soufisme ?" (cf. S.Ö. 1, p. 52). Le poème peut apparaître comme la profession de foi du derviche "éclairé".

79) Dans T.H.E., p. 231, Rızâ Tevfîk s'était clairement prononcé contre l'ascétisme et rappelait que c'étaient les Bektachis, au nombre desquels il se comptait, qui défendaient ce point de vue. Il en conclut donc que tous les ustensiles dont les derviches font usage ne sont d'aucun intérêt ; l'écuelle (*keşkül*), la hâche des Janissaires (*teber*), le bâton (*asâ*), l'épée (*tîğ*), la broche (*şîş*).

Ne blâme pas celui-ci, ne loue pas celui-là[80],
Ne t'inquiète pas du sort des morts,
N'obéis pas au Yezîd[81] du moment,
Le derviche est libre, ce n'est pas un soldat.

N'attend aucun miracle de la pierre de Nedjef[82],
Ne te sépare pas des hommes, de ton propre frère[83],
Tu ne peux voir Dieu depuis le champ de vignes,
Le véritable homme est un Sultan, ce n'est pas un moine.

L'être spirituel naît dans un pays cultivé,
La force de la foi croît avec l'éducation,
Les bienfaits de la sagesse que tu cherches,
Ne sont pas des fruits amers produits en un lieu inculte.

Partout se trouvent des foules d'esprits grossiers,
Qu'échanges-tu avec eux ?
Affectionne la solitude, cherche asile dans ton cœur,
Le monde n'est pas aussi vaste que le cœur !

Tire profit de la bienveillance de Rızâ, ne reste pas dans l'abîme,
Si tu ne t'es pas sacrifié, ne t'enfonce pas dans l'océan,
Garde sur ta langue le mot "soufisme",
C'est un pois chiche, ce n'est pas du coriandre !

**X. Edip Harabî Bâbâ erenlere !**

Vahdet âleminde pek boş bulundum
Gafletle bu denî dünyâya girdim.
Elestü bezminde sarhoş bulundum
Kendi ikrârımla belâya girdim.

Hiç böyle aykırı revişim yoktu.
Damdan düşer gibi gelişim yoktu
Tavuk pazarında bir işim yoktu
Yok yere halk ile kavgaya girdim.

80) Ce quatrain est manquant dans S.Ö. 2 ; il est manquant aussi dans toutes les autres éditions de ce poème en caractères latins qui ont été faites sans consulter l'édition originale (par exemple, chez A. Uçman, *Rıza Tevfik, hayatı, edebi, şahsiyeti, şiirleri*, Ankara, 1986, p. 99 ; H. Yücebaş, *Rıza Tevfik..., op. cit.*, pp. 327-328).

81) Fils de Muawiya ; c'est sous son sultanat que fut massacrée la famille d'Alî. Son nom est devenu un terme d'injure, principalement parmi les chî'ites.

82) Nedjef est le nom de la ville où se trouve le tombeau de Alî.

83) Rappelons que les Bektachis sont apparentés par l'initiation.

Herkesle didindim, nefes tükettim,
Başlı başına bir sürüye yettim.
Kîl ü kale düştüm Hocâlık ettim,
Hak diye bir kuru da'vâya girdim.

Şeytâna uydum da Hakk'a inandım,
Terbiyeyle fıtrat değişir sandım.
(Dünyâ cennet olur) dedi ; inandım
İçinden çıkılmaz hülyâya girdim.

Bilmem ne kâr ettim, neye yaradım ?
Çok düşman kazandım, bir dost aradım.
Her yere başvurdum, halkı taradım,
Zındâna tıkıldım, saraya girdim.

Bak şu gönlümdeki şevk-i mezîde !
Hedef oldu sînem ta'n-i yezîde.
Elimden tuttu bir şahs-i güzîde
O zamân tarîk-i Hüdâya girdim.

Hânkâh edindim bezm-i uşşâkı
Harâbî babaya oldum mülâki,
Sözleri kevsermiş kendisi sâki
Ben şimdi cennet-i a'lâya girdim.

**X. A l'*eren* Edip Harâbî Baba**[84]

J'étais très distrait dans le monde de l'Unité,
A cause de cette inattention, je suis tombé dans ce bas-monde,
Je me suis enivré à l'assemblée du premier instant
De mon propre chef, je suis tombé dans le malheur.

Je n'avais pas du tout une attitude contraire,
Je ne suis pas arrivé à l'improviste.
Je n'avais rien à faire au marché aux volailles,
Pour un rien je me suis querellé avec des gens.

84) S. Ö. 2, pp. 290-291. Le thème de ce poème a été inspiré par le célèbre *Vahdetnâme* (Livre de l'Unité), de Edip Harabi (1853-1915). Rızâ Tevfîk avait rencontré ce poète bektachi lors de cérémonies dans les couvents (sur lui, voir Nüzhet Ergun, *Bektaşi şairleri*, Istanbul, Devlet Matbaası, 1930, pp. 79-115 ; du même, *Ondokuzuncu asırdan beri bektaşi-kızılbaş alevi şairleri ve nefesleri*, Istanbul, Maarif K., 2 éd., 1961, pp. 251-265 ; Herbert Jansky, "Der Bektâşî-Dichter Edip Harabi", *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 56 b., Wien 1960, pp. 87-98.

Je me suis débattu parmi tous, je me suis épuisé inutilement,
J'ai suffi, tout seul, à tout le troupeau,
J'ai sombré dans les bavardages, j'ai été professeur,
Je me suis rendu à un procès stérile que l'on disait juste.

J'obéissais à Satan, je croyais aussi en Dieu,
Je croyais que la nature se transformait avec l'éducation.
On disait : "le monde est un paradis" ; je le croyais,
J'ai cru à un rêve dont on ne peut venir à bout.

Je ne sais ce que j'ai fait, à quoi j'ai été bon,
Je me suis fait beaucoup d'ennemis, j'ai cherché un ami.
Je me suis adressé partout, j'ai examiné les hommes.
On m'a jeté en prison, je suis allé au Palais.

Regarde le désir qui s'accroît dans mon cœur !
Mon sein est la cible de la malédiction de Yezîd.
Une personne choisie m'a pris par la main,
A ce moment-là, je suis entré dans la voie de Dieu.

J'ai pénétré dans le couvent, l'assemblée des *aşık*,
J'ai rencontré Harâbî Baba,
Ses paroles étaient du nectar, lui-même était l'échanson,
Maintenant, j'ai pénétré dans le grand paradis.

**XI. Yunus Emre'ye Armağan**

Yüce dağlar ardından
Deniz aşıru geldim
Evliyâlar yurdundan
Selâm tapşuru geldim.

Ulu bir şâra vardım
Dosta armağanım var
Erenlerin bağından
Güller devşiru geldim.

Boz bulanık bir çaydım
Aşk iline baş urdum.
Çalkanıp safâ buldum
Süzülüp duru geldim.

Yûnus'un toprağına
Vardım yüzüm sürmeğe

Sildim gönül pasını
Yunuben aru geldim.

Cûşa geldim çağlarım
Aşık oldum ağlarım
Cânda coşan esrârı
Döküp taşıru geldim.

(Rızâ Tevfîk) Allah'tan
Ayrılma ol dergâhtan
Ben kurtuldum günâhtan
Eğriydim, doğru geldim.

(Bursa, 10 Mayis 1330)

**XI. Hommage à Yunus Emre**[85]

Je suis arrivé de derrière les hautes montagnes
Par dessus les océans
Je suis arrivé pour vous donner le salut
Du pays des saints.

J'ai atteint une ville célèbre,
J'ai un présent pour l'ami,
Je suis venu pour cueillir des roses
Dans le jardin des saints.

J'étais un torrent [aux eaux] troubles et grises,
Je me suis présenté au pays de l'amour.
J'ai trouvé la joie en bouillonnant,
Filtré, j'ai atteint la limpidité.

Je suis arrivé pour me prosterner
Par respect, devant la terre de Yunus.
J'ai effacé la rouille du cœur,
Je me suis nettoyé et je suis devenu pur.

J'ai débordé, je m'écoule.
Je me suis épris, je pleure.

85) S. Ö. 1, pp. 54-55 ; S. Ö. 2, pp. 292-293. Rızâ Tevfîk note dans S.Ö. 1, p. 54, que cette poésie a été composée "dans le style de Yunus", après une visite auprès de son tombeau, à Bursa. Le philosophe a fait une narration de ce voyage et a expliqué quelles étaient les recherches auxquelles il s'est livré dans "Yunus Emre'yi ziyaret" (Visite à Yunus Emre), dans *Peyâm-i edebî*, 43, 19 haziran 1330/2 temmuz 1914, dans T.H.E., pp. 207-215.

J'ai répandu les secrets qui jaillissent de l'âme,
Et je suis sorti.

Rızâ Tevfik, ne t'éloigne pas
D'Allah, du couvent ;
Moi, je me suis libéré du péché,
Je me suis incliné, je suis allé droit.

(Bursa, 10 mai 1330)

## REPÈRES CHRONOLOGIQUES (XIX$^e$-XX$^e$ SIÈCLE)

1808 : début du règne de Mahmûd II (fin 1839).
1826 (juin) : abolition du corps des Janissaires.
1826 (juil.) : abolition de l'ordre des Bektachis.
1839 : début du règne de Abdülmecîd I (fin 1861).
1839 : *Hatt-i Şerîf* de Gülhâne.
1856 : *Hatt-i Hümayûn*.
1856 : création des premières loges maçonniques à Istanbul.
1859 : affaire de Kuleli.
1861 : début du règne de Abdülazîz (fin 1876).
1866 : création de l'Assemblée des *Şeyh* (*Meclis-i Meşâyih*).
1872 : initiation à la franc-maçonnerie de Nâmık Kemâl et de Murâd V, le futur sultan.
1876 : début et fin du règne de Mehmed Murâd V.
1876 : proclamation de la Constitution par Midhat Paşa.
1876 : début du règne de Abdülhamîd II (fin 1909).
1889 : constitution du groupe *İttihâd-i Osmânî* à l'Ecole Militaire de Médecine.
1903 : entrée des Jeunes Turcs dans la franc-maçonnerie à Salonique.
1902 : premier congrès des Jeunes Turcs.
1907 : deuxième congrès des Jeunes Turcs.
1908 (24 août) : le sultan proclame la Constitution.
1908 (1$^{er}$ sept.) : constitution du "Parti Libéral Ottoman" (*Osmanlı Ahrar Fırkası*).
1908 (5 oct.) : la Bulgarie proclame son indépendance.
1908 (17 déc.) : ouverture du parlement ottoman.
1909 (févr.) : parution de la revue *Cerîde-i sûfiyye*.
1909 (5 avr.) : constitution du "Parti de l'Union Mohammadienne" (*İttihâd-i Muhammedi Fırkası*).
1909 (13 avr.) : événement insurrectionnel du "31 mars" (*Otuzbir mart vaka'ası*).
1909 (avr.) : déposition du sultan Abdülhamîd II.
1909 (août) : parution de la revue soufie *Muhibbân*.
1909 (août) : constitution du Grand Orient Ottoman avec Tal'at Paşa pour premier grand maître.
1909 : début du règne de Mehmed Reşad V (fin 1918).
1910 : constitution de la Société Soufie Unie (*Cem'iyyet-i Sûfiyye-i İttihâdiyye*).
1911 (mars) : parution de la revue *Tasavvuf*.
1911 : constitution de la Société Soufie (*Cem'iyyet-i Sûfiyye*).
1911 (28 sept.) : déclaration de guerre de l'Italie à l'Empire ottoman (début de la guerre de Tripolitaine)
1911 (21 nov.) : constitution du parti de l'Entente Libérale (*Hürriyet ve İtilâf*).
1911 (11 déc.) : victoire du parti de l'Entente Libérale aux élections d'Istanbul (avec une voix d'écart).
1912 (28 oct.) : l'Albanie proclame son indépendance.
1913 (23 janv.) : *Babıâlî baskını*.
1914 : parution des "Leçons de philosophie" de Rızâ Tevfîk.
1914 (avr.) : élection des députés.
1914 (11 nov.) : déclaration de guerre de l'Empire à l'Angleterre, à la France et à la Russie.
1915 (25 avr.) : début de la bataille de Çanakkale.
1916 : parution du premier volume du "Dictionnaire de philosophie" de Rızâ Tevfîk.
1916 (27 juin) : rébellion du *şerîf* de La Mecque contre l'Empire.
1918 (10 fév.) : mort de Abdülhamîd II.
1918 (août) : début du règne de Mehmed VI Vahîdeddîn (fin 1922).
1918 (8 oct.) : démission de Tal'at Paşa.
1918 (14-18 oct.) : dernier congrès de Union et Progrès.
1918 : Rızâ Tevfîk devient le 4$^e$ grand Maître du Grand Orient Ottoman (jusqu'en 1921).
1918 (30 oct.) : défaite de la Turquie et signature de l'armistice de Mondros.
1918 (nov.) : fuite de Turquie des leaders de Union et Progrès.
1918 (13 nov.) : arrivée à Istanbul des armées d'occupation.
1920 (10 août) : signature des Accords de Sèvres.
1920 : constitution de la *Tarîkat-i Salâhiyye*.
1920 : constitution de la première Grande Assemblée à Ankara.
1922 : début du règne de Abdülmecîd I (fin 1924)
1923 (29 oct.) : proclamation de la République Turque dirigée par Mustafa Kemal.
1925 (nov.) : abolition des ordres de derviches.
1928 : l'alphabet arabe est remplacé par les caractères latins.

# BIBLIOGRAPHIE

## Ouvrages de référence


BABINGER (Franz), *Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke*, Leipzig, Otto Harrassowitz, 1927.

*Dictionnaire Universel de la Franc-maçonnerie*, (éd. Daniel Ligou), éd. du Prisme - éd. de Navarre, 1987.

*Defter-i kütüphâne-i Feyzullâh Efendi ve Şeyh Murâd ve Kalkandelen'li İsmâ'îl Ağa* [Catalogue des bibliothèques de Feyzullâh Efendi, de Şeyh Murâd et de Kalkandelen'li İsmâ'îl Ağa], Istanbul, 1310/1892-93.

*Defter-i kütüphâne-i Düğümlü Baba* [Catalogue de la bibliothèque de Düğümlü Baba], Istanbul, 1310/1893-94.

*Defter-i kütüphâne-i Halet Efendi* [Catalogue de la bibliothèque de Halet Efendi], Istanbul, 1312/1894-95.

*Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édition, E.J. Brill, Leiden, Paris, Maisonneuve et Larose.

FRASCHERY (Samy-Bey), *Dictionnaire Français-Turc*, Constantinople, Editeur Mihran, 1882.

*İslam Ansiklopedisi*, Millî Eğitim Basımevi, Istanbul.

*İslam Ansiklopedisi* ou *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Vakıf Yayınları, Istanbul, (5 vols. parus).

KADRÎ (Hüseyin Kâzim), *Türk Lügati*, İstanbul Maarif Matbaası, Istanbul, 1928-1945, 4 vols.

KOKONA (Vedat), *Dictionnaire Albanais-Français, Fjalor Shqip-Frengjisht*, Tiranë, Universiteti i Tinanës, 1977.

KÉLÉKIAN (Diran), *Dictionnaire Turc-Français*, Constantinople, éditeur Mihman, 1911.

PAKALIN (Mehmet Zeki), *Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* [Dictionnaire des expressions et des termes historiques], Millî Eğitim Basimevi, Istanbul, 1983, 3 vols.

REDHOUSE (Sir James W.), *New Redhouse Turkish-English Dictionary*, Redhouse Press, (1 éd. 1968), 8 éd., 1986.

REŞAD EKREM KOÇU, *İstanbul Ansiklopedisi*, 11 vols.

TAHIR-ÜL MEVLEVI, *Edebiyat lügatı* [Dictionnaire littéraire], Enderun Kitabevi, Istanbul, 1973.


## Thèses et mémoires


ANTEP (Mustafa), *Sebil ül-reşad mecmuasının XVI, XVII, XVIII ve XIX ciltlerinin sistematik, tedkiki ve indeksi* [Index systématique des volumes XVI, XVII, XVIII et XIX de la revue *Sebîl ül-reşâd*], Université d'Istanbul, 1976, 180 p.

BAKRI (Aladdin), *'Abdalganî an-Nâbulusî (1143/1731), œuvre, vie et doctrine*, thèse de doctorat d'état, Paris I, 1985.

BOZKURT (Hursit), *Serab-i Ömrüm Rıza Tevfik, Index, I (pp. 17 à 166)*, Université d'Istanbul, 1977, 213 p.

DERELI (Zehra), *Rıza Tevfik'in edebi makaleleri (Yeni Sabah, 1943-1944)* [Les articles littéraires de Rızâ Tevfîk (*Yeni Sabah* 1943-1944)], Université d'Istanbul, 1979, VI + 162 p.

DINDAR (Bilal), *Şayh Badr al-Dîn Mahmûd et ses Wâridât*, Université de la Sorbonne, 1975.

DOĞAN (Ahmed), *Osmanlı mimarisinde tarîkat yapıları, tekkeler, zaviyeler ve benzer nitelikteki Fütüvvet yapıları* [Les édifices des *tarîkat*, les *tekke*, les *zâviye* et les édifices de la

*fütüvvet* de même caractéristique dans l'architecture ottomane], Université Technique d'Istanbul, Faculté d'Architecture, 1977.
EKICI (Zeki), *Sebil ül-reşad mecmuasının XX, XXI, XXII, XXIII, XXIV ve XXV ciltlerinin sistematik, tedkiki ve indeksi* [Index systématique des volumes XX, XXI, XXII, XXIII, XXIV et XXV de la revue *Sebîl ül-reşâd*], Université d'Istanbul, 1978, 364 p.
ERTEM (Cudi), *Riza Tevfik ve şiirleri* [Rızâ Tevfîk et sa poésie], mezuniyet tesi, Université d'Istanbul, 1948, 94 p.
EVREN (Aysel), *Malumat mecmuasında neşrolunan edebiyata ait makaleler* [Les articles concernant la littérature dans la revue *Malumat*], Université d'Istanbul, 1970, 360 p.
GEMICI (Salih), *Sirat-i Müstakim ve Sebil ül-reşad dergilerindeki tasavvufla ilgili makaleler* [Les articles concernant le soufisme dans les revues *Sirat-i Müstakîm* et *Sebîl ül-reşâd*], Université d'Istanbul, 1983, 65 p.
KALIA (Ceylan), *Sebil ül-reşad mecmuasının ilk dört cildinin (VIII, IX, X, XI) sistematik tedkiki ve indeksi* [Index systématique des quatre premiers volumes de la revue *Sebîl ül-reşâd*, (VIII, IX, X, XI)], Université d'Istanbul, 1976, XXI + 339 p.
KARAYEL (Gabriele), *The First Six Editions of Cerîde-i Sufiye (19th March 1909 - 2nd May 1909) or Sufism as a Metaphor*, B.A. in History, Boğaziçi University, Istanbul, 1990, 144 p.
OKUMUS (Ramazan), *Sirat-i Müstakim Mecmuasının sistematik tedkiki ve indeksi* [Index systématique de la Revue *Sirat-i Müstakîm*], Université d'Istanbul, 1975, 326 p.
SABATTIENNES (Paul), *Abib ol Mamâlek Farâhâni, Poème maçonnique persan*, Mémoire de maitrise, Bruxelles, 1975, 125 p.
SOMEL (Aksim), *Sirat-i Müstakim Islamic Modernist Thought in the Ottoman Empire*, Boğaziçi University, Istanbul, 1987.
TEKELI (Muarrez), *Serab-i Ömrüm Rıza Tevfik, Index, (pp. 166 à 319)*, Université d'Istanbul, 1977, 289 p.
WISSA (Karim), *Freemasonry in Egypt (1798-1931)*, Le Caire, 1985.

## Manuscrits et documents d'archives sur le soufisme

Bibliothèque du Musée de la littérature de Divan (ancien *mevlevihâne* de Galata), Archives Revnakoğlu : dossier Ahmet Muhtar, B/195 ; Hüsnü Ceyhun, B/168 ; Merdivenköy tekkesi, A/22 ; Ahmed Hilmî Dede Baba, B/148 ; İstanbul şeyhleri B/21.
Catalogue manuscrit du fonds *Uşşakî tekyesi* de la bibliothèque Süleymaniye.
Catalogue manuscrit du fonds *Buharî tekyesi* de la bibliothèque Süleymaniye.
Catalogue manuscrit du fonds *Hasîp Efendi tekyesi* de la bibliothèque Süleymaniye.
Catalogue manuscrit du fonds *Şâzilî tekyesi* de la bibliothèque Süleymaniye.
KÜÇÜK ABDAL, *Vilâyetnâme-i Otmân Baba*, manuscrit de la bibliothèque de Cebeci İl, Ankara, n° 495.
Başvekâlet Arşivi, Cevdet Evkaf, n° 1148, 12 S. 1241/1825.
*Halâ asitâne-i aliyye'de ve civarında vâki olan dergâh, zevâyâ ve hânkâh*, fonds Osman Ergin n° 1825, 1220/1805, Atatürk Kitaplığı, Istanbul.

## Livres et articles d'ordre général sur l'islam et le soufisme

ABD AL-QADER, *Ecrits spirituels*, (éd. Michel CHODKIEWICZ), Editions du Seuil, Paris, 1982.
ABDOU (Mohammed), *Rissalat al-tawhid, exposé de la religion musulmane*, traduit de l'arabe avec une introduction sur la vie et les idées du Cheikh Mohammed Abdou par B. MICHEL et le Cheikh Moustapha ABDEL RAZIK, Paris, Geuthner, 1984.
ABU-MANNEH (Butrus), "The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman lands in the early 19th century", *W.I.*, XXII, 1984, pp. 1-36.
ABU MANNEH (Butrus), "Sultan Abdulhamid II and Shaikh Abulhuda Al-Sayyadi", *M.E.R.*, 2, vol. 15, may 1979, pp. 131-153.
ABU MANNEH (Butrus), "*Khalwa* and *râbita* in the Khâlidi suborder", dans *Naqshbandis. Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*, pp. 289-301.

ADDAS (Claude), *Ibn 'Arabî ou la quête du soufre rouge*, Ed. Gallimard, Paris, 1988.
AHMED AVNİ KONUK, "Mesnevi'nin birinci beytinin şerhi" [Commentaire du premiers vers du *Mesnevî*], dans *683. Yıldönümünde Mevlâna*, 1956, Konya, pp. 28-30.
AHMED CEMAL EL-DIN ÇELEBI, *Müdâfa'a* [Défense], Istanbul, 1328/1912.
AHMET HİLMİ (Hocâ-zâde), *Hadîkat ül-evliyâ. Pîr-i tarîkat Ebü'l-Hasan Hüseyin el-Şâzilî ve Sa'düddîn Hebâvî*, Istanbul, 1318/1900-01.
AHMET HİLMİ (Hocâ-zâde), *Hadîkat ül-evliyâ. Pîr-i tarîkat seyyid Ahmed el-Bedevî, seyyid İbrâhîm Desûkî*, Istanbul, 1318/1900-01.
AHMET HİLMİ (Şehbender-zâde), *Sünûsîler ve onuncu asrın en büyük mütefekkir-i islamiyyesi seyyid Mohammed el-Sünûsî* [Les Sanûsî et seyyid Mohammed el-Sûnûsî, le plus grand penseur musulman du XIII$^{e}$ siècle], Istanbul, 1325/1907.
AHMET HİLMİ (Şehbender-zâde), *A'mâk-i hayâl* [Les profondeurs du rêve], Türk Neşriyat Yurdu, Istanbul, 1958, (2$^{e}$ éd., Tercuman 1001 temel eser, Istanbul, s.d.)
AKSEL (Malik), *Religious Pictures in Turkish Art*, Elif K., Istanbul, 1967.
ALBAYRAK (Sadik), *Son devrin İslam akademisi Dar-ül Hikmet-il İslâmiye*, [La *Dar ül-Hikmet il-İslamiyye*, une académie islamique du siècle dernier], Yeni Asya Y., Istanbul, 1973.
ALBAYARAK (Sadık), *31 mart vaka'sı gerici bir hareket mi ?* [L'événement du 31 mart est-il un mouvement réactionnaire ?], Araştırma, Istanbul, 1987.
ALBAYRAK (Sadık), *Doğunun isyanı*, [La révolte de l'Orient], Risale Basın Y., Istanbul, 1987.
ALBAYRAK (Sadık), *Türkiye'de din kavgası*, [Le conflit religieux en Turquie], 4$^{e}$ éd., Samil Y., Istanbul, 1984.
ALBAYRAK (Sadık), *Son Devir Osmanlı Uleması*, [Les *ulemâ* de la dernière période ottomane], 5 volumes, Medrese Y., Istanbul, 1980-1981.
ALGAR (Hamid), *Mîrzâ Malkum Khân, a Biographical Study in Iranian Modernism*, University of California Press, 1973.
ALGAR (Hamid), "Silent and vocal *dhikr* in the Naqshbandî order", *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft*, Göttingen, 15. bis 22. August 1974, herausgegeben von Albert Dietrich, Vandenhoeck und Ruprecht in Göttingen, pp. 39-46.
ALGAR (Hamid), "A brief history of the Naqshbandi order", dans *Naqshbandis. Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*, pp. 3-44.
ALGAR (Hamid), "Political aspects of naqshbandi history", dans *Naqshbandis. Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*, pp. 123-152.
ALGAR (Hamid), "Imam Khomeini, 1902-1962 : The Pre-Revolutionary Years", dans *Islam, Politics, and Social Movements*, (ed. by Edmund BURKER and Ira M. LAPIDUS), University of California Press.
'ALI B. 'UTHMAN HUJWIRI, *The Kashf al-Mahjûb, the Oldest Persian Treatise on Sufiism*, (trad. R. NICHOLSON), nouvelle édition, Luzac and Company, Londres, 1976.
ALTUNSU (Abdülkadir), *Osmanlı şeyhülislamları* [Les *şeyhülislam* ottomans], Ayyıldız M., Ankara, 1972.
AMIR (Kawkak), *Al-samâ ind al-sûfiyya* [La danse chez les soufis], Egypte, 1988.
ANAWATI (G.-C.), "Prolégomènes à un nouvelle édition du *De Causis*, dans *Mélanges Louis Massignon*, 1956.
ANAWATI (G.-C.) et GARDET (Louis), *Mystique musulmane, aspects et tendances, expériences et techniques*, Vrin, 2$^{e}$éd., Paris, 1968.
ANAWATI (G.-C.), "Le néoplatonisme dans la pensée musulmane. Etat actuel des recherches", dans *Etudes de philosophie musulmane*, Vrin, Paris, 1974, pp. 155-181.
ANDERSON (Samuel), "Dervish orders of Constantinople", *M.W.*, 12, 1922, pp. 53-61.
ANDERSON (Samuel), "The Whirling and Howling Dervishes", *M.W.*, 1923, pp. 181-191.
ANDRÉ (P. J.), *Contribution à l'étude des confréries religieuses musulmanes*, Ed. les maisons des livres, Alger, 1956.
ARAZ, EROL, HURİ, AYVERDI, *Kenan Rifai ve yirminci asrın ışığında müslümanlık*, [Kenân Rifâ'î et l'islam à la lumière du XX$^{e}$ siècle], Hülbe, Istanbul, 1983.
ARNAKIS (G.G.), "Futuwwa traditions in the Ottoman Empire, Akhis, Bektashi dervishes, and craftsmen, *Journal of Near eastern Studies*, 1953, pp. 234-247.
ARNALDEZ (Roger), "Un précédent avicennien du cogito cartésien", *Annales Islamologiques*, XI, Paris, 1972, pp. 341-349.

ASAD (Muhammad), *Le chemin de la Mecque*, Paris, Fayard, 1976.
ASAF HALET ÇELEBI, *Mevlâna ve mevlevilik*, Istanbul, 1957.
AŞÇIDEDE HALİL İBRAHİM, *Hatıralar* [Mémoires], (éd. Reşad Ekrem KOÇU et Mehmet Ali AKBAY), İstanbul Ansiklopedisi Y., 1960.
ASIN PALACIOS (Miguel), *L'Islam christianisé, études sur le soufisme à travers les œuvres d'Ibn Arabi de Murcie*, Paris, Guy Trédaniel, 1982.
ATALAY (Besîm), *Bektaşilik ve edebiyâtı* [Le Bektachisme et sa littérature], Istanbul, 1340/1921.
ATEŞ (Ahmet), "Mesnevî'nin onsekiz beytinin mânası" [Le sens des dix-huit vers du *Mesnevî*], dans *Fuad Köprülü armağanı*, Istanbul, 1953, pp. 37-50
ATEŞ (Ahmet), "Türk halk hikâyelerinde İbn Sînâ" [Ibn Sînâ dans les récits populaires turques], *Türkiyat mecmuası*, XII, 1955, pp. 266-275.
AWHAD AL-DIN BALYANI, *Epitre sur l'Unicité absolue*, (trad. M. CHODKIEWICZ), Les Deux Océans, Paris, 1982.
AYNİ (Mehmed Alî), *Hüccet ül-islâm İmâm Gazâlî* [La preuve de l'islam, l'imam Ghazâlî], Istanbul, 1918-19.
AYNİ (Mehmed Alî), *İntikâd ve Mülahazalar, dinî, felsefî, tasavvufî, ahlâkî ve edebî* [Critiques et observations religieuses, philosophiques, mystiques, morales et littéraires], Istanbul, 1339/1923.
AYNİ (Mehmed Alî), *Şeyh-i Ekber niçin severim* [Pourquoi j'aime le Shaykh al-Akbar], Istanbul, 1341/1924.
AYNİ (Mehmed Alî), "Ismail Hakkı", *Proceeding of the sixth international congress of philosophy*, Cambridge, 1926, pp. 609-614.
AYNİ (Mehmed Alî), *Hâcı Bayrâm Velî*, Istanbul, 1343/1924, (réédition, Akaba Y., Istanbul, 1986).
AYNİ (Mehmed Alî), *İsmail Hakkı, philosophe mystique*, Paris, 1933.
AYNİ (Mehmed Alî), *Un grand saint de l'Islam, Abd-al Kadir Guilani, 1077-1166*, Paul Geuthner, Paris, 1938.
AYNİ (Mehmed Alî), *İslam tasavvuf tarihi* [Histoire de la Mystique islamique], (réédition), Akabe Y., Istanbul, 1985.
AYNİ (Mehmed Alî), *La quintessence de la philosophie de Ibn-i-Arabî*, Paris, 1926, P. Geuthner, 1926.
BABA REXHEBI, *Misticizma islame dhe Bektashima*, [La mystique islamique et le Bektachisme], Detroit, 1970.
BADAWI (Abdurraham), "Les points de rencontre de la mystique musulmane et de l'existentialisme", *S.I.*, XXVII, pp. 55-76.
BAHA AL-DIN NAQSHBAND, *Qodsiyyah*, Ketâbkhâne-ye Tahûri, Téhéran, 1356 Sh. / 1977.
BALIVET (Michel), "Derviches turcs en Romanie latine, quelques remarques sur la circulation des idées au XV$^{e}$ siècle", *Byzantinische Forschungen*, XI, 1987, pp. 239-255.
BALIVET (Michel), Derviches, papadhes et villageois : note sur le pérennité des contacts islamo-chrétiens en Anatolie centrale", *J.A.*, 1988, XXXX, pp. 262-263.
BALIVET (Michel), "Chrétiens secrets et martyrs christiques en islam turc : quelques cas à travers les textes (XIII$^{e}$-XVII$^{e}$ siècle)", *Islamochristiana*, 16, 1990, pp. 91-114.
BANNERTH (Ernest), "La Khalwatiyya en Egypte. Quelques aspects de la vie d'une confrérie", *M.I.D.E.O.*, 8, 1970, pp. 1-74.
BANNERTH (Ernest), "La *Rifa'iyya* en Egypte", *M.I.D.E.O.*, 10, 1970, pp. 1-35.
BANNERTH (Ernest), "Aspects humains de la Shadhiliyya en Egypte", *M.I.D.E.O.*, 11, 1972, pp. 237-250.
BANNERTH (Ernest), "Dhikr et Khalwa d'après Ibn 'Ata Allah", *M.I.D.E.O.*, 12, 1974, pp. 65-90.
BARK (Ata), *Jastajû dar ahvâl ve asâr-e Sâfî Alîshâh* [Recherche sur la vie et les œuvres de Sâfî Alishâh], Tahrân, 1973
BARKAN (Ömer Lütfi), "İstila devirlerinin Kolonizatör Türk dervişleri ve zaviyeler", *Vakıflar Dergisi*, II, 1942, pp. 279-386.
BARDAKÇI (Cemal), *Kızılbaşlık nedir* [Que sont les Kızılbaş], Işık basımevi, Istanbul, 1945.
BAŞTUNÇ (Yüksel), *Neyzen Tevfik*, Yılmaz Y., Istanbul, 1991.
BAYRAKTARI (Cemal), "The First American Bektaşi Tekke", *The Turkish Studies As-*

*sociation Bulletin*, vol. 9, 1, march 1985, pp. 21-24.
BAYRAMOGLU (Ali), "Tel örgüler ardında bir mevlevihâne" [Un *mevlevihâne* derrière les fils de fer barbelés], *Nokta*, 24 mars 1991, pp. 72-73.
BAYATLI (Osman), *Bergama'da alevî gelini ve inançlar* [Les traditions et les croyances alévies à Bergame], Izmir, 1957.
BENNIGSEN (Alexandre) et LEMERCIER-QUELQUEJAY (Chantal), *Le soufi et le commissaire. Les confréries musulmanes en URSS*, Seuil, Paris, 1986.
BERNAND (Marie), "Al-Ghazâlî, artisan de la fusion des systèmes de pensée", *J.A.*, CCLXXVIII, 3-4, 1990, pp. 223-251.
BHATNAGAR (R.S.), *Dimensions of Classical Sûfî Thought*, Motival Banarsidass, Delhi, 1984.
BIRGE (John Kingsley), *The Bektashi Order of Dervishes*, Luzac & Co, London, 1965 (1ère éd. 1937).
BONELLI (Luigi), "La confraternita religiosa dei Bektaschi en un romanzo turco de Yaqub Qadrî", *O.M.*, anno XI, maggio 1931, pp. 243-258.
BORREL (E.), "Les poètes Kizil Bach et leur musique", *R.E.I.*, 16, Paris, 1941-47, pp. 157-190.
BOURGEOIS (H.), "Le "Livre des Bektachis" de Naim Bey Frasheri", *R.M.M.*, XLIX, Paris, 1922, pp. 105-120.
BOUVAT (Lucien), "Mahfil", *R.M.M.*, L, Paris, Janvier 1922, pp. 209-221.
BREMER (Marie Luise), *Die Memoiren des Türkischen Derwischs Aşcı Dede Ibrahim*, Walldorf-Hessen, 1959.
BROWN (John P.), *The Darvishes or Oriental Spiritualism*, Oxford University Press, London, 1927, rééd. en 1968.
ÇAĞATAY (Neşet), *Bir türk kurumu olan Ahilik*, [Les Ahis, une fondation turque], Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Y., 1974.
CAHEN (Claude), "Problème du Shî'isme dans l'Asie Mineure turque pré-Ottomane", *Actes du Colloque sur le Shi'isme imamite, 1968*, (paru en 1970), pp. 115-129.
CAHEN (Claude), "Baba Ishaq, Baba Ilyas, Hadjdji Bektash et quelques autres", *Tur*, I, 1970, pp. 53-64.
ÇAPANOĞLU (Münir Süleyman), "Baba Rıfkı", *Yeni yol*, 3, mart 1940.
ĆEHAJIĆ (Džemal), *Derviški Redovi u Jugoslovenskim Zemljama* [Les ordres de derviches sur le territoire yougoslave], Sarajevo, 1986.
ÇELEBIOĞLU (Amil), "Muhtelif şerhlere göre Mesnevî'nin ilk beytiyle ilgili düşünceler" [Réflexions sur les premiers vers du *Mesnevî* d'après plusieurs commentaires], dans *1 millî Mevlâna Kongresi. 3-5 mayis 1985 Konya*, Selçuk Üniversitesi Y., Konya, pp. 5-25
CHABBI (Jacqueline), "'Abd al-Kâdir al-Djilânî personnage historique, quelques éléments de biographie", *S.I.*, XXXVIII, 1973, pp. 75-106.
CHODKIEWICZ (Michel), *Le sceau des saints, prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabi*, Paris, Gallimard, 1986.
CLAYER (Nathalie), *L'Albanie, pays des derviches. Les ordres mystiques musulmans en Albanie à l'époque post-ottomane (1912-1967)*, Osteuropa-Institut der Freien Universität Berlin Balkanologische Veröffentlichungen, Otto Harrassowitz, Berlin, 1990.
CLAYER (Nathalie), "Bektachisme et nationalisme albanais", (à paraître dans les actes du colloque sur l'ordre des Bektachis).
CORBIN (Henry), *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, (1ère éd. 1958), Flammarion, Paris, 1976.
CORBIN (Henry), *Histoire de la philosophie islamique*, Ed. Gallimard, Paris, 1964.
CORBIN (Henry), "L'initiation ismaélienne ou l'ésotérisme et le Verbe", *Ouranos Jachbuch*, 1970, pp. 41-142.
CORBIN (Henry), *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*, Ed. Présence, Sisteron, 1971.
CORBIN (Henry), "La philosophie islamique depuis la mort d'Averroës jusqu'à nos jours", dans *Histoire de la philosophie*, La Pléiade, Paris, 1974, III.
CORBIN (Henry), *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, Buchet-Chastel, Paris, 1978.
CORBIN (Henry), *Corps spirituel et terre céleste de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite*, Buchet-Chastel, Paris, 1979.
CORBIN (Henry), *Avicenne et le récit visionnaire*, L'île verte, Berg International, Paris,

1979.
CORBIN (Henry), *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, Berg International Editeurs, Paris, 1982
CRAPANZANO (Vincent), *The Hamadsha. A Study in Moroccan Ethnopsychiatry*, University of California Press, Berkeley, 1973.
DE JONG (Frederick), *Turuq and Turuq-linked institutions in nineteenth century Egypt*, Leiden, E. J. Brill, 1978.
DE JONG (Frederick), "The takîya of 'Abd Allâh al-Maghâwirî (Qayghusuz Sultân) in Cairo", *Tur.*, 1981, pp. 242-260.
DE JONG (Frederick), "The Kızılbaş Sects in Bulgaria : remnants of Safavi Islam ?", *Turkish Studies Association Bulletin*, MESA, 1984.
DE JONG (Frederick), "Les confréries mystiques musulmanes au Machreq arabe", dans *Les ordres mystiques dans l'Islam*, pp. 205-243.
DE JONG (Frederick), "The iconography of Bektashiism. A survey of the themes and symbolism in clerical costume, liturgical objects and pictorial art", dans *Manuscripts of the Midddle East*, (edited by François DEROCHE, Adam GACEK and Jan Just WITKAM), 4, Leiden, 1989, pp. 7-29
DELADRIERE (Roger), "Les premiers Malâmatiyya : Les gardiens du secret (*al-Umanâ'*), sous presse dans l'éditions des actes du colloque "Bayramis et Mélamis" (Istanbul, 1987).
DEMIDOV (S. M.), *Sufismus in Turkmenien, Evolution und Relikte*, (1st ed. 1977 Astrakan), Turkmenenforschung band 11, Reinhold Schletzer Verlag, 1988, Hamburg.
DE VAUX (Carra), *Les penseurs de l'Islam*, 5 tomes, Paris, Geuthner, 1923.
DARNIQA (Muhammad Ahmad), *Al-tarîqa al-Naqashabandiyya wa 'l-ulâmahâ* [la confrérie *naqashabandiyya* et ses *ulâma*], Tripoli, 1977.
DELOUZE (Marc) et DINO (Güzine), *Poèmes de Younous Emre*, Publications Orientalistes de France, Paris, 1973.
DIRİÖZ (Meserret), "Samih Rifat üzerinde H. Bektaş-i veli tesiri" [l'influence de Hâcı Bektaş Velî sur Samih Rif'at], dans *Haci Bektaş veli anma toreni, 16-18 ağustos 1984*, éd. Abdullah Taşdelen, Haci Bektaş, 1986, pp. 52-61.
DOĞRAMACI (Baha), *Kemâlî Divanından aşk sızıntıları* [Gouttes d'amour du divan de Kemâlî], 3e éd., Divan Matba'ası, Istanbul, 1977.
DOĞRUL (Ömer Rıza), *Melâmet*, İnkilap Kitabevi, Istanbul, 1950.
DUPONT (O.) et COPPOLANI (X.), *Les confréries religieuses musulmanes*, (Alger, 1897), réimpression 1987, Librairie d'Amérique et d'Orient Jean Maisonneuve, Paris.
EATON (Richard Marxwell), *Sufis of Bijapur. 1300-1700*, Social Roles of Sufis in Medieval India, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1978.
*El-Nakşibendî el-Hâlidî. hezihi el-risâlet ül-manzûme fi 'l-adâb il-zikir*, s.d. (en turc).
ERDOĞAN (Muzaffer), "Mevlevi kuruluşları arasında İstanbul mevlevihâneleri", *Güney-Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*, 4-5, 1975-76, pp. 15-46.
EROZ (Mehmet), *Türkiye'de alevilik ve bektaşilik* [L'Alévisme et le Bektachisme en Turquie], Otağ matbaacılık, Istanbul, 1977.
FARID AL-DIN ATTAR, *Le mémorial des saints*, (trad. A. Pavet de COURTEILLE), Ed. du Seuil, Paris, 1976.
FARID AL-DIN ATTAR, *The Tadhkiratu 'l-awliyâ of Shaikh Faridu 'd-din 'Attâr*, 1905-07, (trad. R. NICHOLSON), London-Leyde, réédité en 1959).
FAROQHI (Suraiya), *Der Bektaschi-Orden in Anatolien*, Verlag des Institutes für Orientalistik der Universität Wien, Wien, 1981.
*Feyzul sabah* [L'abondance du matin], Istanbul, 1985.
FINDLEY (Carter V.), "Social dimensions of the dervish life as seen in the memoirs of asci Dede Halil Ibrahim", dans *Economie et Société dans l'Empire Ottoman*, (éds. J.-L. BACQUE-GRAMMONT et P. DUMONT), Paris, Editions du C.N.R.S., 1983, pp. 129-143.
FLETCHER (Joseph), "The Naqshbandiyya and the *dhikr-i arra*". *Journal of Turkish Studies*, I, 1977, pp. 113-119.
FRIEDMANN (Yohanan). *Shaykh Ahmad Sirhindî. An Outline of His Thought and a Study of his Image in the Eyes of the Posterity*, McGill University, 1971.
GARDET (Louis). "Le problème de la philosophie musulmane". *Mélanges Gilson*, pp. 261-284.

GAWRYCH (George W.), "Seyh Galib and Selim III : Mevlevism and the nizam-i cedid", *International Journal of Turkish Studies*, vol. 4, 1, winter 1987, pp. 91-114.
GELLNER (Ernest), "Doctor and Saint", dans Ernest GELLNER, *Muslim Society*, Cambridge Studies in Social Anthropology, Cambridge University Press, London, 1981, pp. 114-130.
al GHAZALI, "La destruction des philosophes (*Tahafot al-falasifa*)", *Le muséon et la revue des religions*, mars 1899.
GILVRAY (Dennis B.Mc.), "Village Sufism in Sri Lanka: an Ethnographic Report", *La Transmission du savoir dans le monde musulman périphérique*, Paris, 8, janvier 1988, pp. 1-12.
GRIL (Denis), "Le *Kitâb al-inbâh 'alâ tarîq Allah* de 'Abdallah Badr al-Habašî : un témoignage de l'enseignement spirituel de Muhyi l-Dîn Ibn 'Arabî", *Annales islamologiques*, XV, 1979, pp. 97-164.
GÜL (Muhsin), *Şeyh cemaleddin Efendinin aşığı halk ozanı Sıdkî Baba, hayatı ve şiirleri (1865-1928)* [Vie et poésie de l'*aşık* de Şeyh Cemâleddîn Efendi, le poète populaire Sıdkî Baba], Kadioğlu, Ankara, 1985.
GOKALP (Altan), *Têtes rouges et bouches noires, une confrérie tribale de l'ouest anatolien*, Paris, 1980.
GOKALP (Altan), "Une minorité chiite en Anatolie : les Alévis", *Ann.*, mai-août 1980, 35ᵉ année, pp. 748-762
GÖKÇEN (İbrahim), *Sarıhan zaviye ve yatırları* [Couvents et saints de Sarıhan], Manisa Halkevi Yayınlarından, Manisa, 1946.
GÖLPINARLI (Abdülbaki), *Halk edebiyatımızda zümre edebiyatları, Yunus Emre, Hacı Bayram-ı Veli, Eşrefoğlu, Kaygusuz Abdal, Seyit Seyfullah, Pir Sultan Abdal* [La littérature de groupes (religieux) dans notre littérature populaire, Yunus Emre, Hacı Bayram-ı Veli, Eşrefoğlu, Kaygusuz Abdal, Seyit Seyfullah, Pir Sultan Abdal].
GÖLPINARLI (Abdülbaki), *Melâmîlik ve Melâmîler*, Devlet matbaası, Istanbul, 1931.
GÖLPINARLI (Abdülbaki), *Yunus Emre hayatı*, Bozkurt Y., Istanbul, 1936.
GÖLPINARLI (Abdülbaki), "Namık Kemal'ın şiirleri" [Les poésies de Nâmık Kemâl], dans *Namık Kemal Hakkında*, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Enstitüsü Neşriyâtı, Istanbul, 1942.
GÖLPINARLI (Abdülbaki), "İslam ve Türk illerinde fütüvvet teşkilatı ve kaynakları" [Origines et développement de la *fütüvvet* dans les provinces turques et islamiques], *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, T. XI, Istanbul, 1949-50, pp. 3-354.
GÖLPINARLI (Abdülbaki), *Şeyh Galip Dede. Hayatı, sanatı, şiirleri* [Şeyh Gâlip Dede. Sa vie, son art, ses poésies], Istanbul, 1953.
GÖLPINARLI (Abdülbaki), *Vilayet-name, Manakib-i Hunkar Hacı Bektaş-i Veli* [Le *Vilayet-nâme*. Livre de légendes de Hünkar Hâcı Bektaş Velî], İnkilap K., Istanbul, 1958.
GÖLPINARLI (Abdülbaki), *Alevi-Bektaşi nefesleri* [*Nefes* alévis-bektachis], Remzi Kitabevi, Istanbul, 1963.
GÖLPINARLI (Abdülbaki), *Yunus Emre, Risalat al-nushiyya ve divan* [Yunus Emre, la *Risalat al-nushiyya* et son *divân*], Eskişehir turizm ve tanıtma derneği Y., Istanbul, 1965.
GÖLPINARLI (Abdülbaki), *Simavna Kadisioğlu Şeyh Bedreddin*, Eti Y., Istanbul, 1966.
GÖLPINARLI (Abdülbaki), *Türkiye'de mezhebler ve tarikatlar* [groupes religieux et confréries en Turquie], Yüz Soruda, Gerçek Y., Istanbul, 1967.
GÖLPINARLI (Abdülbaki), *Gülşen-i Râz şerhi*, Millî Eğtim Basimevi, Istanbul, 1972.
GÖLPINARLI (Abdülbaki), "Niyâzî-i Mısrî", *Şarkiyat mecmuası*, VII, 1972, pp. 183-226.
GÖLPINARLI (Abdülbaki), *Mesnevî ve şerhi* [Le *Mesnevî* et son commentaire], Millî eğitim basimevi, Istanbul, 1973-74, 6 vols.
GÖLPINARLI (Abdülbaki), *Şeyh Galib*, İstanbul Kültür ve sanat vakfı Y., Istanbul, 1976.
GÖLPINARLI (Abdülbaki), *Tasavvuf'tan deyimler ve atasözleri* [Expressions et proverbes du soufisme], Istanbul, İnkilap ve Aka K., 1977.
GÖLPINARLI (Abdülbaki), *Tarih boyunca İslam mezhepleri ve şiilik*, [Le chiisme et les sectes islamiques dans l'histoire], Der Y., Istanbul, 1979.
GÖLPINARLI (Abdülbaki), *Mevlana'dan sonra mevlevilik* [La *Mevleviyye* après Mevlânâ], 2ᵉ éd., İnkilab ve Aka K., Istanbul, 1983.
GÖLPINARLI (Abdülbaki), *Tasavvuf*, Yüz Soruda, Gerçek Y., Istanbul, 1985.

GÖLPINARLI (Abdülbaki), *Mevlânâ Celâleddîn*, 4e éd., İnkilâp Kitabevi, Istanbul, 1985.

GÖNÜL (Behcet), "İstanbul kütüphanelerinde al-Şakaik al-nu'maniyye tercüme ve zeyilleri" [La traduction et les *zeyl* des *Şakaik al-nu'maniyye* dans les bibliothèques d'Istanbul], *Türkiyat mecmuası*, VII-VIII/2, 1945, pp. 151-152.

GRAMLICH (Richard), *Die Schiitischen Derwischordens Persiens*, Kommissionsverlag Franz Steiner, Wiesbaden, 1981, 3 vols.

GÜNDÜZ (İrfan), *Gümüşhânevî Ahmed Ziyâüddîn (KS). Hayatı, Eserleri, tarikat anlayışı ve Hâlidiyye tarîkatı* [La vie, les œuvres, la compréhension de la *tarikat* chez Gümüşhânevî Ahmed Ziyâüddîn (KS) et la *tarîkat hâlidî*], Seha Neşriyat, Istanbul, 1984.

GÜNDÜZ (İrfan), *Osmanlılarda devlet-tekke münasebetleri* [Les relations Etat-*tekke* chez les Ottomans], Seha neşriyat, Ankara, 1983.

HAAS (William S.), "The Zikr of the Rahmanija-Order in Algeria", *M.W.*, XXXIII, 1943, pp. 16-28.

HAKEMI (Esmâ'il), *Samâ dar Tasavvuf* [La danse dans le soufisme], Publication de l'Université de Téhéran, 1361/1982.

HALMAN (Talat Sait), "The Turk in Mawlana / Mawlana in Turkey", dans *The scolar and the saint, Studies in commemoration of Abu'l- Rayhan al-Biruni and Jalal al-din Rumi*, edited by Peter J. CHELKOWSKI, New-York University Press, 1975.

HAMADA (Masami), "Islamic Saints and their Mausoleums", *Acta Asiatica*, 34, 1978, Tokyo, pp. 79-105.

HASLUCK (F. W.), *Christianity and Islam under the Sultans*, Clarendon Press, Oxford, 1929, 2 vols.

HATEMI (Hüsrev), "Sosyalist ve bektaşi şair : Ahmet Rıfkı Bey" [Ahmet Rıfkı Bey, un poète socialiste et bektachi], *Dergâh*, 21, kasım 1991, p. 10.

HEYD (Uriel), "The Ottoman 'ulema and westernization in the time of Selim III and Mahmud II", *Scripta Hierosolymitana*, 9, 1961, pp. 63-96.

HOCA VAHI, "Mezheb kavgası" [Querelle religieuse], *Şehrâh*, 1ère année, 49, 16 *cemazi'ülahir* 1329/1911.

HOMERIN (Emil), "Ibn Arabi in the People's Assembly: Religion, Press and Politics in Sadat's Egypt", *The Middle East Journal*, 40 (3), été 1986, pp. 462-477.

HOURANI (Albert), "Shaikh Khalid and the Naqshbandi order", dans *Islamic philosophy and the classical tradition*, edited by S.M. STERN, A. HOURANI, and V. BROWN, Columbia, 1972, pp. 89-103.

HOURANI (Albert), "Rashid Rida and the Sufi Orders: a footnote to Laoust", *Bulletin d'etudes orientales*, XXIX, 1977, pp. 231-241.

HUART (Clément), "Les derviches Bektachis", *Revue du Monde Musulman*, 9, Paris, 1909, pp. 235-246.

HÜDAI (Aziz Mahmûd), *Tarîkatnâme*, édité par le couvent *celvetî* de Hüdâ'î à Üsküdar, Istanbul, 1287/1870.

HURGRONJE (Snouck), "Les confréries religieuses, La Mecque et le panislamisme", *R.H.R.*, T. 144, 1901, pp. 262-281.

İSMA'IL HAKKİ BRUSALİ, *Rûh al-Mesnevî* [L'âme du *Mesnevî*], Istanbul, 1287/1871.

İSMA'IL HAKKİ BRUSALİ, *Celvetiye yolunda. Silsilenâme*, éd. Bediâ DIKEL, Istanbul, 1981.

İŞLİ (Nedret), ZARCONE (Thierry), "La population des couvents de derviches d'Istanbul à la fin du XIXe siècle", *A.M.*, 2, 1991, pp. 209-220.

IZUTSU (Toshihico), *A comparative study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism*, Keio Institute of cultural and linguistic Studies, Tokyo, 1966, 2 vols.

IZUTSU (Toshihico), *Unicité de l'existence et création perpétuelle en mystique islamique*, Paris, 1980.

*İSHAK EFENDI, Kâşif ül-esrâr ve dâfi' ül-aşrâr*, Istanbul, 1291/1873.

JABRE (Farid), *La notion de certitude selon al-Ghazalî dans ses origines psychologiques et historiques*, Vrin, Paris, 1958.

JACOB (Georg), *Die Bektaschijje in ihrem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen*, Munich, Abhandlungen der Bayrischen Akademie der Wissenschaften, XXIV phil-hist Classe Abh. III, 1909.

JACOB (Xavier), "Les informations de M. Martin Hartmann concernant les Mélamis", à paraîtres dans l'édition des actes du Colloque sur les Mélamis et les Bayramis, Istan-

bul, I.F.E.A., 4-6 juin 1987.
JA'FERI (Karim Zamâni), *Nay-nâme dar tefâsir-e Masnavî-ye ma'nevî* [livre du *ney* dans les commentaires du *Mesnevî*], Enteshârât-e Etelâ'ât, Téhéran, 1370/1951.
JAMI (ABD AL-RAHMAN), *Nafahat al-uns*, Téhéran, 1336 sh./1957 ; *Nefahât ül-üns min hazarât il-kudüs*, Istanbul, 1270/1853-54, (version en caractères latins de Abdülkadir AKÇIÇEK, Sağlam Kitabevi, Istanbul, 1981).
JANSKY (Herbert), "Der Bektasi-Dichter Edip Harabi", *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 56 band, Vienne, 1960, pp. 87-98.
JÜRGEN (Paul), "Scheiche und Herrscher im Khanat Cagatay", *Isl.*, band 67, heft 2, 1990.
KALAFAT (Yaşar), *Doğu Anadolu'da eski türk inançlarının izleri* [Les traces des anciennes croyances turques en Anatolie orientale], Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü, Ankara, 1990.
KAM (Ferîd), *Vahdet-i vücût* [L'unicité de l'être], Matba'a-i Amire, Istanbul, 1331/1912.
KAPLAN (Mehmet), "Bursalı İsmail Hakkı'nın Mesnevi'nin birinci beytini şerhi" [Le commentaire de Bursalî İsmâ'îl Hakkî sur le premier vers du *Mesnevî*], dans *Mevlâna-'nın 700. ölüm yıldönümü dolayısıyle uluslararası Mevlâna semineri. 15-17 aralık Ankara*, (éd. Mehmet ÖNDER), Türkiye İş Bankası Kültür Y., Ankara, pp. 33-41.
KARA (İsmail), *Türkiye'de islamcılık düşüncesi* [La pensée islamiste en Turquie], Risale Y., İstanbul, 2 vols. (1986, 1987).
KARA (İsmail), "Cemaleddin Efganî biyografisine iki önemli katkı" [Deux ajouts importants à la biographie de Cemâleddîn el-Afgânî], *T.T.*, 99, mart 1992, pp. 57-58.
KARA (Mustafa), *Din, hayat, sanat açısından tekkeler ve zaviyeler* [Les tekke et les *zâviye* sous l'angle religieux, social, et artistique], 2e éd., Dergah Y., Istanbul, 1980.
KARA (Mustafa), "Melâmetiye", dans *Prof. Dr. Sabri F. Ülgener'e armağan*, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası, cilt 43, sayı 1-4, 1984-1985, pp. 561-598.
KARA (Mustafa), *Tasavvuf ve tarikatlar tarihi* [Histoire du soufisme et des confréries], Dergah Y., Istanbul, 1985.
KARA (Mustafa), *Bursa'da tarikatlar ve tekkeler. 1* [Confréries et *tekke* à Bursa] , Uludağ Yayınları, Bursa, 1990.
KARATAŞ (Şahın), *Dergâh ilâhiler, kasideler*, Bahar Y., 1985
KEDOURIE (Elie), *Afghani and Abduh. An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam*, Frand Cass and Co, London, 1966.
KELLNER-HEINKELE (Barbara), "'Abd al-Ganî an-Nâbulusî and his Turkish Disciples", *Revue d'histoire maghrébine*, 59-60, octobre 1990, pp. 107-112.
KEYANI (Mohsîn), *Târikh-e khanqâ dar Irân* [Histoire des couvents en Iran], Kutubkhâne-ye Tahûri, Téhéran, 1369 sh./1990.
KHALES (Abd al-Rahmân), "Sharh-e manzûm-e hejda-ye bayt-e nakhust-e Masnavî-ye Mavlâvî" [Commentaire versifiée des 18 premiers vers du *Mesnevî* de Mavlâvî], *Revue de la Faculté des Lettre et Sciences Humaines de Tabriz*, 94, 1970, pp. 241-257.
KHANLARI (M. P. N.), "Hafiz de Chiraz", dans *L'âme de l'Iran*, (éds. R. GROUSSET, L. MASSIGNON, H. MASSE), Albin Michel, Paris, 1951, pp. 153-177.
KISSLING (H.J.), "Das Menâqyb-nâme Scheich Bedr ed-Din's, des Sohnes des Richters von Samâvnâ", *Z.D.M.G.*, 100, N.F. 25, 1950, pp. 112-176.
KÖPRÜLÜ (Fuad), *Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar [Les premiers mystiques dans la littérature turque], (1ère* éd. 1919), Ankara Üniversitesi Basımevi, 2e éd., 1966.
KÖPRÜLÜ (Fuad), *Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans*, Université de Stamboul, Istanbul, 1929.
KÖPRÜLÜ (Fuad), *Les origines du Bektachisme, essai sur le développement historique de l'hétérodoxie musulmane en Asie Mineure*, Paris, 1926.
KREISER (Klauss), "Notes sur le présent et le passé des ordres mystiques en Turquie", dans *Les ordres mystiques dans l'islam*, pp. 49-61.
KREISER (Klauss), "Medresen und Derwischkonvente in Istanbul : Quantitative Aspekte", dans *Economies et Société dans l'Empire Ottoman, fin du XVIIIe-début du XIXe siècle*, Actes du IIe *congrès international d'histoire économique et social de la Turquie, Paris, 1983, pp. 109-127.*
KREISER (Klauss), "Dervischscheiche als Publizisten : ein Blick in die türkische religiöse Press zwischen 1908 und 1925", *Z.D.M.G.*, XXII, suppl. 6, 1985, pp. 333-341.
KUFRALI (Kasım), "Molla İlâhî ve kendisinden sonra Nakşibendiyye muhiti" [Mollâ

İlâhi et la *Nakşibendiyye* après lui], *Türk dili ve edebiyat dergisi*, 1949, pp. 129-151.
KUT (Günay) et (Turgut), "İstanbul tekkelerine ait bir kaynak : *Dergeh-nâme*" [Une source sur les *tekke* d'Istanbul, le *dergeh-nâme*], dans *Türkische Miszellen. Robert Hanhegger Festschrift*, Divit Press, IFEA, Istanbul, 1987, pp. 213-236.
LAOUST, *Les schismes dans l'Islam*, Paris, Payot, 1965.
LE GALL (Michel), "Pan-islamism and the brotherhoods during the reign of Abdülhamid II : notes on ottoman/sanusi relations", dans *Actes du VI^e congrès du CIEPO tenu à Cambridge sur les provinces arabes à l'époque ottomane*, Zaghouan, 1987, pp. 131-138.
*Les ordres mystiques dans l'Islam*, (éds. A. POPOVIC, G. VEINSTEIN), EHESS, Paris, 1985, pp. 205-243.
LEVEND (A.S.), *Gülşehri Mantıku' T-Tayr*, Türk Tarih Kurumu Y., Ankara, 1957.
LUIZARD (Pierre-Jean), "Le soufisme égyptien contemporain", *Egypte / Monde arabe*, 2, 2^e trimestre 1990, pp. 35-94.
LUIZARD (Pierre-Jean), "Comment rationaliser l'irrationnel ou le droit positif au secours de la mystique organisée", *Egypte / Monde arabe*, 5, 1^er trimestre 1991, pp. 283-299.
LÜTFÜ SALCI (Vahit), "Şair Tevfik Bey Baba ve Kurban Kabulü", *Halk Bilgisi Haberleri*, ikinci teşrin 1938, 85, pp. 1-11.
LÜTFÜ SALCI (Vahit), "Turkleşmiş hiristiyan bektaşi şairleri" [Poètes-bektachis chrétiens turquisés], *Yücel*, 52, (Istanbul), Haziran 1939.
LÜTFÜ SALCI, "Edirne halk şairleri, Salih Sulhi, III", *Damla*, (Edirne), 23, ocak 1945.
MAN'KOVSKAIA (L. Iu.), "Towards the Study of Forms in Central Asian Achitecture at the end of the Fourteenth Century: the Mausoleum of Khvâja Ahmad Yasawî", *Iran*, XXIII, 1985, pp. 109-127.
MARQUET (Yves), "Les Ihwân as-safâ' et l'Ismaïlisme", dans *Convegno sugli Ikhwân as-safâ', Rome 25-26 ottobre 1979*, Accademia Nazionale dei Lincei, Rome 1981, pp. 69-96.
MARQUET (Yves), "Les références à Aristote dans les épîtres des Ihwân as-Safâ", dans *Individu et société. L'influence d'Aristote dans le monde méditerranéen*, actes du colloque d'Istanbul, Palais de France, 5-9 janvier 1986, (éd. T. ZARCONE), I.F.E.A., Ed. Isis, Istanbul-Paris-Rome-Trieste, 1988, pp. 159-164.
MARSOL (Liliana), "Les *tekke* de Skopje", *A.M.*, 4, 1992, (sous presse).
MARTIN (B.G.), "A Short History of the Khalwatiyya Order of Dervishes", dans N. R. KEDDIE (éd.), *Scholars, Saints and Sufis, Muslim Religious Institutions since 1500*, Berkeley-Los Angeles, 1972, pp. 275-305.
MASSIGNON (Louis), "La Futuwwa ou pacte d'honneur artisanal entre les travailleurs musulmans au moyen-âge", dans *Opera Minora*, I, (éd. Y. MOUBARAC), Dar al-Ma'aref, Beyrouth, 1963, pp. 171-178.
MASSIGNON (Louis), "La légende de Hallacé Mansour en pays turcs", *R.E.I.*, 1941-46, pp. 93-139.
MASIOĞLU (Hasibe), "Ahmed Remzi Akyürek (Remzi Dede) 1872-1944", dans *1. Millî Mevlâna Kongresi*, Selçuk Üniversitesi, Konya, 1985, pp. 239-254.
MA'SUM ALI SHAH, *Tarâ'eq ol-haqâ'eq*, Téhéran, 3 vols.
MEHMET TAHIR, *Tercüme-i hâl ve fezâil-i şeyh-i Ekber Muhyiddîn Arabî* [Biographie et actes vertueux de Muhyiddîn Arabî], Istanbul, 1316/1898.
MELIKOFF (Irène), *Abu Muslim, le Porte-hache de Khorassan dans la tradition épique turco-iranienne*, Paris, A. Maisonneuve, 1962.
MELIKOFF (Irène), "Nombres symboliques dans la littérature épico-religieuse des Turcs d'Anatolie", *J.A.*, CCL, 1962, pp. 435-445.
MELIKOFF (Irène), "Le drame de Kerbela dans la littérature épique turque", *R.E.I.*, XXXIV, 1966, pp. 133-148.
MELIKOFF (Irène), "Le problème Kızılbaş", *Tur.*, VI, 1975, pp. 49-67.
MELIKOFF (Irène), "Un ordre de derviches colonisateurs : les Bektachis. Leur rôle social et leurs rapports avec les premiers sultans ottomans", dans *Mémorial Ömer Lütfi Barkan*, I.F.E.A., Paris, 1980, pp. 149-157.
MELIKOFF (Irène), "Recherches sur les composantes du syncrétisme Bektachi-Alevi", *Studia Turcologica Memoriae Alexii Bombaci Dicata*, Instituto Universitario Orientale, XIX, Napoli, 1982, pp. 379-395.
MELIKOFF (Irène), "L'ordre des Bektaşi après 1826", *Tur.*, 15, 1983, pp. 155-178.

MELIKOFF (Irène), "Namık Kemal'in bektaşiliği ve masonluğu" [Le Bektachisme et la maçonnerie de Nâmık Kemâl], *T.T.*, 60, aralık 1988, pp. 17-19.
MELIKOFF (Irène), "Les origines centre-asiatiques du soufisme anatolien", *Tur.*, XX, 1988, pp. 7-18.
"Methods of Dhikr: the Qâdiriyya and Naqshbandiyya Orders", dans *Contemplative Disciplines in Sufism*, (ed. Gulshan KHAKEE), East-West Publications, London, The Hague, 1980, pp. 51-73.
MEVLANA HALID-I BAGDADI, *Risale-i Hâlidiye ve adâb-ı zikir risalesi* [Livre de la *Hâlidiyye* et livre des règles du *zikr*], éd. en turc moderne par Zahid Kotku, Seha Neşriyat, Istanbul, 1990.
MEYEROVITCH (Eva), *Mystique et poésie en Islam. Djalâl-ud-Din Rûmî et l'ordre des derviches tourneurs*, Desclée de Brouwer, Paris, 1972.
MISIROĞLU (Kadir), *Kurtuluş savaşında sarıklı mücahitler* [Les combattants enturbannés pendant la guerre d'indépendance], Sebil Y., Istanbul, 1980.
MOLE (Marijan), "Autour du daré mansour : l'apprentissage mystique de Baha' al-din Naqshband", *R.E.I.*, Paris, 1959, pp 35-66.
MOLE (Marijan), "La danse extatique en Islam", dans *Les danses sacrées*, Ed. du Seuil, Paris, 1963, pp. 145-279.
MUALLIM VAHY, *Müslümanlık ve türklüğü yükseltme çalışanlardan Brusalî Tâhir Bey* [Brusalî Tâhir Bey, un de ceux qui ont œuvré pour l'élévation de l'islam et du turquisme], 1334/1915.
MUHAMMED FAZIL PAŞA, *Şerh-i hakâyık-i ezkâr-i Mevlânâ* [Commentaire sur les vérités du *zikr* de Mevlânâ], İstanbul, 1283/1866.
MUHTAR (Sermet), "Rufai dergahında" [Dans le *dergâh rufâ'î*], *Yeni Mecmu'a*, sene 1, 8, 21 haziran 1939, pp. 27-28.
MUHYI-D-DIN IBN ARABI, *La sagesse des prophètes*, (trad. Titus Burckhardt), Albin Michel, Paris, 1955.
AL-MURABIT (Javâd), *Al-tasavvuf wa 'l-Amîr Abd al-Qâdir al-Husaynî al-Jezâirî* [L'Emir Abd al-Qâdir al-Husaynî al-Jezâirî et le soufisme], Damas, 1992.
MUSA KAZIM, *Külliyât-i şeyhülislam Mûsâ Kâzîm Efendî : dinî, ictimâ'î makaleler* [œuvres du *şeyhülislam* Mûsâ Kâzîm Efendî : articles religieux et sociaux], Istanbul, 1336/1817.
MÜSTAKIM-ZADE (Süleymân Sadeddîn), *Şerh-i evrâd-i kâdiriyye li-Müstakîm zâde* [Commentaire sur l'*evrâd-i kâdiriyye* de Müstakîm-zâde], Istanbul, 1260/1844.
MÜSTAKIM-ZADE (Süleymân Sadeddîn), *Tuhfe-i hattatîn*, Istanbul, 1928.
*Naqshbandis. Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*, (éds. M. GABORIEAU, A. POPOVIC, T. ZARCONE), IFEA, Ed. Isis, Istanbul-Paris, 1990
NEVAYI (ALI ŞIR), *Nesâyimü'l-mahabbe min şemâyimi'l-fütüvve*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, Istanbul, 1979.
NICHOLSON (Reynold Alleyne), *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge University Press, 1921.
NOYAN (Bedri), *Bektaşilik alevilik nedir* [Qu'est-ce que l'Alévisme et le Bektachisme?], Ankara, 1985.
NUR EL-ARABI (Muhammed), *Mısrî Niyazî divanı ve şerhi*, Ed. Hasan Özlem, s.d. ni nom de maison d'édition.
NÜZHET ERGÜN (Sadeddin), *On dokuzuncu asırdanberi Bektaşî-Kızılbaş alevî şairleri ve nefesleri* [Les poètes et les poésies bektachis-*kızılbaş* et alévis depuis le XIX$^{e}$ siècle], 2$^{e}$ éd., Maarif K., Istanbul, 1956.
NÜZHET ERGÜN (Sadeddin), *Bektaşi şairleri ve nefesleri* [Poètes et *nefes* bektachis], Maarif K., Istanbul, 1944.
NWIYA (P.), *Ibn 'Atâ Allâh et la naissance de la confrérie shâdhilite*, Beyrouth, 1972.
OCAK (Ahmet Yaşar), *Babaîler İsyanı* [La révolte des Babaî], Dergah Y., Istanbul, 1980.
OCAK (Ahmet Yaşar), *Bektaşî menâkibnâmelerinde İslam öncesi inanç motifleri* [Les motifs de la foi avant l'islam dans les *menâkibnâme* bektachis], Enderun Kitabevi, Istanbul, 1983.
OCAK (Ahmet Yaşar), *Kalenderiler (XIV-XVII yüzyılları)* [Les Kalenders au XIV-XVII$^{e}$ siècles], T.T.K.Y., Ankara, 1992.
ODYAKMAZ (Nevzad), *Bektaşilik, Mevlevilik, Masonluk*, İnkilâp K., Istanbul, 1988.
ONAT (Fehamet), *Pir Hasan Hüsameddin Uşşakî*, 1972.

OSMAN BEY, *Les Imam et les Derviches, pratiques, superstitions et mœurs des Turcs*, Paris, 1881.
OYTAN (Mehmet Tevfik), *Bektaşiliğin içyüzü* [La face cachée du Bektachisme], 7[e] éd., Naci Kasim İst. Maarif K., 7 éd., Istanbul, 1979, 2 vols.
OZAK (Muzaffer), *Ziynet ül-kulûb*, Salâh Bilici Kitabevi, Istanbul, 1973.
ÖZ (Baki), *Kurtuluş savaşında Alevi-Bektaşiler* [Les Alévis et les Bektachis pendant la guerre d'indépendance], 3[e] éd. augmentée, Can Y., Istanbul, 1990.
ÖZTÜRK (Yaşar Nuri), "Al-âdâb as-saniyya li man yurîdi tarîka sâdât al-halvatiyya", *İslam medeniyeti*, V, 1, ocak 1981, pp. 56-70.
PALACIOS (Miguel Asin), *Ibn Masarra i su escuela, origenes de la filosofia hispano-musulmana*, Madrid, 1914.
PETIT (Louis), *Les confréries musulmanes*, L. Bloud et Barral, Paris, 1899.
PINES (S.), "Les textes arabes dits plotiniens et le courant porphyrien dans le néoplatonisme grec", dans *Le Néoplatonisme*, Royaumont, 9-13 juin 1969, colloques internationaux du CNRS, Paris, 1971.
PINON (René), *L'Europe et la jeune Turquie*, Perrin, Paris, 1913.
POPOVIC (Alexandre) et DANIEL (Odile), "Les statuts de la communauté musulmane albanaise (sunnites et bektachis) de 1945", *J.A.*, CCLXV, 3-4, Paris, 1977, pp. 273-306.
POPOVIC (Alexandre), "Les ordres mystiques du Sud-est européen dans la période post-ottomane", dans *Les ordres mystiques dans l'islam*, pp. 75-77.
POPOVIC (Alexandre), "Les derviches balkaniques. La *Rifâ'iyya*", *Zeitschrift für Balkanologie*, band 25/2, 1989, pp. 167-198 et band 26/2, 1990, pp. 142-183.
POPOVIC (Alexandre), "La troisième phase des Mélamis dans les Balkans", (sous presse dans l'éditions des actes du colloque "Bayramis et Mélamis").
POPOVIC (Alexandre), "Les derviches balkaniques 3. Les *Şâzilî*", dans *Yâd-nâma in memoria di Alessandro Bausani*, (a cura di biancamaria SCARCIA AMORETTI e Lucia ROSTAGNO), Universita di Roma "La Sapienza", Bardi Editore, Roma, 1991, I, pp. 389-407.
POURJAVADY (Nasrollah), LAMBORN WILSON (Peter), *Kings of Love. The Poetry and History of the Ni'matullâhî Sufi Order*, Imperial Iranian Academy of Philosophy, Tehran, 1978.
POUZET (Louis), "Prises de position autour du "samâ'" en Orient musulman au VII/XIII[e] siècle", *S.I.*, LVII, pp. 119-134.
REFIK (Ahmet), "Rafızılık ve Bektaşilik (1558-1591)", *Darülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, IX, 2, nisan 1932, pp. 21-59.
RIFKI, *Bektaşî sırrı* [Le secret bektachi], Istanbul, 1326/1910.
RİFAI (Kenan), *Şerhli Mesnevî-i şerîf* [*Mesnevî* commenté], Hülbe Y., Istanbul, 1973.
RIZVI (Saiyid Athar Abbas), *A History of Sufism in India*, Munshiram Manoharlal Publishers, New Delhi, 1983, 2 vols.
ROUX (Jean-Paul), "Tangri. Essai sur le ciel-dieu des peuples altaïques", *R.H.R.*, CL, 1956, pp. 190-204.
ROUX (Jean-Paul), *Les traditions des nomades de la Turquie méridionale. Contribution à l'étude des représentations religieuses des sociétés turques d'après les enquêtes effectuées chez les Yörük et les Tahtaci*, Bibliothèque Archéologique et Historique de l'Institut Français d'Archéologie d'Istanbul XXIV, Adrien Maisonneuve, Paris, 1970.
ROUX (Jean-Paul), *La religion des Turcs et des Mongols*, Payot, Paris, 1984.
RUMI, *Le livre du dedans*, (trad. E. de Vitray-Meyerovitch), Sindbad, Paris, 1982.
SAFI (HOSAYN VA'IZ), *Rashahat al-ayn al-hayat*, Lucknow, 1912 ; (trad. en turc ottoman, Istanbul, 1291/1874-75) ; version en turc moderne de Fazıl Kisakürek, en 1983 (3[e] éd.), Kamer N., Istanbul.
SCHIMMEL (Anne-Marie), *Mystical Dimensions of Islam*, University North Carolina Press, 1975.
ŞEMSÜDDIN (Mehmed), *Yâdigâr-i Şemsî*, Bursa, 1332/1913-14.
SERIN (Rahmi), *Halvetilik ve Halvetiler*, Petek Y., Istanbul, 1984.
ŞEYH SAFVET, "Tasavvuf ve Meşrutiyyet" [le soufisme et le gouvernement constitutionnel], *Ta.*, 1, 22 *rebiyülevvel* 1329/1911, pp. 5-7.
ŞIHABÜDDIN ÖMER EL-SÜHREVERDI, *Tasavvuf'un esasları, Avarif ül-maarif*, (trad. turque de İrfan GÜNDÜZ et H. Kamıl YILMAZ, Vefa N., Istanbul, 1991.
SIDDIQUI (Mahmud), *The Memoirs of Sufis written in India*, Maharaja Sayajirao Uni-

versity of Baroda, Baroda (India), 1979.
SIRMA (İhsan Süreyya), "Ondokuzuncu yüzyıl osmanlı siyasetinde büyük rol oynayan tarikatlara dair bir vesika", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi tarih dergisi*, 31, 1977, pp. 184-198.
SIRRI (Selim), "Otuz beş sene evvel rufâ'î tekkesinde neler görmüştüm" [Qu'ai-je vu dans le *tekke rufâ'î* trente ans auparavant], *Haftalık mecmû'a*, 1ère année, 2, 27 temmuz 1341/1925, p. 5.
SMITH (Grace Martin), "The Ozbek tekkes of Istanbul", *Isl.*, 57, 1980, pp. 130-139.
SOYKUT (Refik), *Orta yol Ahilik*, Ankara, 1971.
SÜREYYA (Şeyh), *Bektâşîlik ve bektâşîler* [Le Bektachisme et les Bektachis], Şems matba'ası, Istanbul, 1330-32/1911-13.
SÜREYYA (Şeyh Baba Muhammed, Münci Baba), *Tarîkat-i aliyye-i bektâşiyye* [La *tarîkat* bektachie], Kütüphâne-i Sûdî, Istanbul, 1338-40/1919-21.
TAESCHNER (Franz), *Gülschehris Mesnevi auf Achi Evran, den Heiligen von Kirschehir und Patron der Türkischen Zünfte*, Deutsche Morgenländische Gesellschaft, Wiesbaden, 1955.
TAHIR ÜL-MEVLEVI, "Es'ad dede merhûme dair" [Au sujet du défunt Es'ad Dede], *Mahfil*, vol. 4, 41, *rebî ül-evvel*, pp. 89-90.
TAHIR ÜL-MEVLEVI, *Mesnevi. Tercüme ve şerheden Tahir ül-Mevlevi* [*Mesnevî*. Traduction et commentaires], Selâm Y., Konya, 1963, 14 vols.
TAHRALI (Mustafa) et ERAYDIN (Selçuk), *Ahmad Avni Konuk Füsusu'l Hikem Tercüme ve Serhi* [Traduction et commentaire des *Füsusu'l Hikem* de Ahmad Avni Konuk], Dergah Y., Ankara, 1987, 3 vols..
*Tanımı, kaynakları ve tesirleriyle tasavvuf* (Définition, sources et influence du soufisme), Seha N., Istanbul, 1991.
TANMAN (Baha), "Hasırîzade tekkesi", *Sanat Tarihi Yıllığı*, VII, 1976-77, pp. 107-124.
TAŞKÖPRÜ-ZADE, *Şakaik-i nu'maniye ve zeyilleri*, (éd. Abdülkadir ÖZCAN), Çağrı Y., İstanbul, 1990, 5 vols.
TASSY (Garçin de), *La poésie mystique et religieuse chez les Persans d'après le "Mantiq ut-tair"*, Paris.
TAYŞİ (Serhan), "Vie et personnalité mystique de Merkez Efendi", *A.M.*, I, 1991, pp. 27-34.
*Bilumûm tekâyada tatbîk edilecek hafz-i sihhat ve muhâfaza-i nizâfet ve tahârete dâir ta'limâtnâmedir* [Règlement concernant la prévention des maladies et le respect de la propreté auquel devront se conformer tous les *tekke*], Evkâf matba'ası, Istanbul, 1333/1917, 3 pages.
TEVEOĞLU (Fethi), "Atatürk'ün Nakşbendî şeyhi Küfrevî-zâde Abdülbâkî Efendi'ye yazdığı mektuplar" [Les lettres écrites par Atatürk au *şeyh nakşibendî* Küfrevî-zâde Abdülbâkî Efendi], *T.M.*, 12, aralık 1973, pp. 20-24.
TRIMINGHAM (Spencer), *The Sufi Orders in Islam*, Clarendon Press, Oxford, 1971.
TÜLÖNE (Mümtaz'er), *Siyasî ideoloji olarak İslamcılığın doğuşu* [La naissance de l'islam comme idéologie], İletişim Y., Istanbul, 1991.
ÜLKER (Necmi), "İzmir Yağhanelerdeki bektaşi mezar kitabeleri (XIX ve XX yuzyıl)" [les inscriptions funéraires bektachies du Yağhaneler à Izmir, XIXe et XXe siècle], *IV Araştırma Sonuçları Toplantısı*, Ankara, 1987, pp. 1-37.
ULUSOY (Celalettin), *Hacı Bektaş Veli ve Alevi-Bektaşi Yolu [Hâcı Bektaş et la voie alévie-bektachie]*, 2e éd., Hacıbektaş, 1986.
UZLUK (Sahabettin), *Mevlananın Türbesi* [Le *türbe* de Mevlânâ], Konya Halkevi Güzel Sanatlar Komitesi Y., 2, 1946.
UZLUK (Şahabettin), *Resimde Mevleviler* [Les *Mevlevî* dans la peinture], Türk Tarih Kurumu Basimevi, Ankara, 1957.
VADET (Jean-Claude), "La Futuwwa, morale professionnelle ou morale mystique", *R.E.I.*, XLVII, Paris, 1979, pp. 57-90.
VAJDA (Georges), "Un libelle contre la danse des soufis", *S.I.*, LI, pp. 163-177.
VAKKASOĞLU (Vehbi), *Maneviyat dünyamızda iz bırakanlar* [Ceux qui ont laissé des traces dans notre monde spirituel], Cihan Y., Istanbul, 1987.

VAN BRUINESSEN, "The Naqshbandî Order in 17th-century Kurdistan", dans *Naqshbandis. Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*, pp. 337-359.
VASSAF (Hüseyin), *Sefine-i evliyâ* [Le navire des saints], Seha N., Istanbul, 1990.
VRYONIS (Speros), *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*, University of California Press, Berkeley, 1986.
VICDANI (Sadık), *Tomar-i tarîkat-i aliyye. Halvetiyye*, Istanbul, 1338-1341/1919-1921.
VICDANI (Sadık), *Tomar-i tarîkat-i aliyye-i kâdiriyye*, Istanbul, 1338-1340/1919-1921.
VIROLLEAUD (Ch.), "Sur un épitomé de la science du souffle rédigé en persan", *J.A.*, CCXXXV, 1946, pp. 113-121.
XHOLI (Zija), "A propos du panthéisme de Naim Frashëri", *Studia Albanica*, 1, 11^e^ année, 1965, Tirana, pp. 131-151.
YAKUB KADRÎ (Karaosmanoğlu), *Nur Baba*, (1^ère^ éd. 1922), Istanbul.
YALÇINKAYA (Alâeddin), *Cemâleddin Efgânî ve türk siyâsî hayâtı üzerindeki etkileri* [Jamâl al-dîn al-Afghânî et son influence sur la vie politique turque], Osmanlı Y., Istanbul, 1991.
YEKTA (Rauf), *Bektaşi nefesleri*, Istanbul Konservatuar Neşriyatı, Istanbul, 1933, 2 vols.
YETIŞEN (Rıza), *Tahtacı aşiretleri. Adet, gelenek ve görenekleri* [Les tribus Tahtacı. Coutumes, traditions et usages], Narlıdere, Izmir, 1986.
YILMAZ (Kâmil), *Azîz Mahmûd Hüdâyî ve Celvetiyye Tarikatı* [Azîz Mahmûd Hüdâyî et la *tarîkat celvetî*], Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları n°10, Istanbul, 1980.
YUNUS AL-SHAYKH IBRAHIM AL-SAMARAI, *Al-Shaykh Abd al-Qâdir al-Gîlânî. Hayâtu-hu wa athâru-hu* [Vie et œuvres du Shaykh Abd al-Qâdir al-Gilânî], Bagdad, 1988.
YUNUS AL-SHAYKH IBRAHIM AL-SAMARAI, *Al-sayyid Ahmad al-Rifâ'î. Hayâtu-hu wa athâru-hu* [Vie et œuvres du sayyid Ahmad al-Rifâ'î], Bagdad, s.d.
YUSUF IBNI YA'KUB, *Menâkib-i şerîf ve tarîkatnâme-i pîrân ve meşâyih-i tarîkat-i âliyye-i hâlvetiyye* [Livre de prouesses et *tarîkatnâme* des maîtres de la confrérie *halvetiyye*], Istanbul, 1290/1873.
ZAKIR ŞÜKRÜ EFENDI, *Die Istanbuler Derwisch-Konvente und ihre Scheiche (mecmu'a-i tekaya)*, éditeur Klaus KREISER et Mehmet Serhan TAYŞÎ, Freiburg im Breisgau, Klaus Schwarz Verlag, 1980.
ZARCONE (Thierry), "Alévis et Bektachis de Thrace orientale : le *tekke* de Sarı Saltuk à Babaeski et d'Ariz Baba à Havsa", dans *Tarih boyunca Karadeniz kongresi / Congrès international sur la Mer Noire, 1-3 haziran - juin 1988*, Université de Samsun, Institut Français d'Etudes Anatoliennes, Samsun, 1990, pp. 629-638.
ZARCONE (Thierry), "Histoire et croyances des derviches turkestanais et indiens à Istanbul", *AM*, 2, 1990, pp. 137-200.
ZARCONE (Thierry), "Remarques sur le rôle socio-politique et la filiation historique des *şeyh nakşibendî* dans la Turquie contemporaine", dans *Naqshbandis. Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*, pp. 407-420.
ZARCONE (Thierry), en collaborations avec J.-L. BACQUE-GRAMMONT, P. DUMONT, E. ELDEM, H.-P. LAQUEUR, B. SAINT-LAURENT, N. VATIN, "Le *tekke* bektachi de Merdivenköy", *A.M.*, 2, 1991, pp. 29-135.
ZARCONE (Thierry), "Nouvelles perspectives dans les recherches sur les Kızılbaş-Alévis de la Dobroudja, de Déliorman et de Thrace orientale", *A.M.*, 4, 1992, (sous presse).
ZARCONE (Thierry), "Turkish Sufism in India: the case of the *Yasawiyya*" (sous presse).
ZARCONE (Thierry), "L'héritage actuel de la *Nakşibendiye* en Turquie et en Egypte", *Modernisation et nouvelles formes de mobilisation sociale II : Egypte - Turquie*, actes des journées d'études tenues au Caire les 8, 9, 10 juin 1990, CEDEJ, 1991 (sous presse).
ZARCONE (Thierry), "Les *Nakşibendi* et la République turque : de la persécution au repositionnement théologique, politique et social (1925-1991)", *Tur.*, (sous presse).
ZARCONE (Thierry), "Réseaux confrériques et guides charismatiques dans les relations turco-arabes (héritage de l'histoire et situation actuelle)", *A.M.*, 4, 1992, (sous presse).
ZARCONE (Thierry), "Note liminaire sur les *tekke* bektachis d'Istanbul", à paraître dans les Actes du colloque sur les Bektachis, Strasbourg, 1986.

ZARCONE (Thierry), "Un avant-poste de l'Alévisme de Otmân Baba en Thrace orientale : le *tekke* de Muhiyddîn Baba à Çöke (Hacıdanışmend)", (en préparation).
ZARCONE (Thierry), "L'œuvre de Mehmed Alî Ayni (1890-1945) et les cercles *melâmî* d'Istanbul au début du XX^e siècle", sous presse dans l'édition des actes du colloque sur les Mélamis et les Bayramis (Istanbul, IFEA, 4-6 juin 1987).
ZARCONE (Thierry), "Derviches turcs en Inde et couvents indiens au Moyen-Orient", (en préparation).
ZARINEKUB (Abd al-Hoseyn), *Donbâle-ye jastajû dar tasavvof-e Irân*, Sepehr, Téhéran, 1357 sh./ 1978, 2 vols.
ZİYA (Mehmet), *Yenikapı mevlevihanesi* [Le *mevlevihane* de Yenikapı], (1^ère éd. 1329/1914), Tercüman 1001 temel eser, Istanbul, s.d.

## Livres et articles sur les courants de pensée en Occident et en Turquie (littérature et philosophie)

A TURKISH STUDENT, "The influence of modern turkish literature upon turkish westernization", *M.W.*, vol. XXI, 4, October 1931, pp. 401-407.
AGI (Ferit), "XIX. yüzyıl'da Tatar Türklerinde Cedidçilik (Milli Yenileşme hareketi)" [Le Jadidisme chez les Turcs Tatars au XIX^e siècle. Un mouvement de renouveau national], *Türk Dünyası Araştırmaları*, 57, aralık 1988, pp. 84-96.
AHMED HİLMİ (Şehbender-zâde), *Allah'ı inkâr mümkün mü ?*, [Est-il possible de nier Allah], Çağrı Y., Istanbul, 1982.
AKGÜN (Mehmet), *Materyalizmin Türkiye'ye girişi ve ilk etkileri* [L'introduction du matérialisme en Turquie et ses premières influences], Kültür ve Turizm Bakanlığı Y., Ankara, 1988.
AKSÜT (Ali Kemali), *Profesör Mehmet Ali Ayni, hayatı ve eserleri [Le professeur Mehmed Alî Aynî, ses souvenirs, ses œuvres], Ahmet Saït matbaası, Istanbul, 1944.*
AKTAR (Cengiz), "Auguste Comte au secours de l'Empire ottoman", *Revue des études du Sud-est européen*, XXIII, 1, 1985, pp. 1-27.
AKYÜZ (Kenan), "La littérature moderne de Turquie", dans Philologiae *Turcicae Fundamenta*, Wiesbaden, II, 1965, pp. 465-634.
ALKAN (Ö. Mehmet), "Türk düşünce tarihinde önemli bir isim Baha Tevfik" [Un nom important dans l'histoire de la pensée turque Bahâ Tevfîk], *T.T.*, 52, nisan 1988, pp. 41-49.
ALKAN (Ö. Mehmet), "Türkiye'de ilk felsefe dergisi: *Felsefe mecmuası*" [La première revue de philosophie en Turquie: *Felsefe mecmuası*], *T.T.*, 66, haziran 1989, pp. 49-56.
ANONYME, "La presse ottomane", *R.M.M.*, XV, Paris, 1911, pp. 137-139.
AUBENQUE (Pierre), "Plotin et le dépassement de l'ontologie grecque classique", dans *Le Néoplatonisme*, Royaumont, 9-13 juin 1969, colloques internationaux du CNRS, Paris, 1971.
BACHELARD (Gaston), *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, J. Vrin, 1983.
BECKA (Jiri), *Sadriddin Ayni. Fathers of Modern Tajik Culture*, Instituto Universitario Orientale, Seminario di Studi Asiatici, Napoli, 1980.
BALANDIER (Georges), *Sens et puissance*, PUF, Paris, 1986 (1^ère éd.).
BATUR (Enis), "Türkiye'de felsefesenin dünü ve bugünü" [Passé et présent de la philosophie en Turquie], dans *Birinci Balkan ülkeleri felsefe semineri*, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 1982, pp. 111-117.
BELAVAL (Yvon), "L'héritage Leibnizien au siècle des Lumières", dans *Leibniz, aspects de l'homme et de l'œuvre. 1646-1716*, Centre International de Synthèse, Aubier-Montaigne, Paris, 1968, pp. 253-263.
BELAVAL (Yvon), "Le siècle des Lumières", dans *Histoire de la philosophie*, Encyclopédie de la Pleiade, Paris, 1973, II, pp. 601-608.
BERKES (Niyazi), *The development of secularism in Turkey*, Montreal, 1964.
BOLAY (Süleyman Hayri), *Türkiye'de Ruhcu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi* [L'opposition spiritualistes-matérialistes en Turquie], 3^e éd., Akçağ Y., Ankara, s.d.
BOLAY (Süleyman Hayri), *Ferît Kam*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Y., Ankara, 1988.
BOMBACI (Alessio), *Histoire de la littérature turque*, trad. I. MÉLIKOFF, Paris, Klincksieck, 1968.

BOUSQUET (G. H.), "Voltaire et l'islam", *S.I.*, 28, 1968.
BOUVAT (Lucien), "Quelques revues ottomanes", *R.M.M.*, XX, Paris, 1912, pp. 283-303.
BROWNE (Edward G.), *A literatury history of Persia*, (1ère éd. 1924), Cambridge University Press, 1930, 4 vols.
CEVDET (Muallim), *Mektep ve medrese*, Çınar Y., Istanbul, 1978.
DANİŞ (Ahmed), *Navâdir ul-vaqâyi*, (éd. A. DEVANAQOLAV), Nashriyâti "Dânish", Doushanbe (Tadjikistan), 1988.
DANİŞ (Hüseyin), *Medâyin Harâbeleri*, Istanbul, 1911.
DE LA FAYE (Eugène), *Clément d'Alexandrie. Etudes sur les rapports du Christianisme et de la philosophie grecque au IIe siècle*, Paris, 1906.
DELANOUE (Gilbert), *Moralistes et politiques musulmans dans l'Egypte du XIXe siècle (1782-1882)*, Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, Le Caire, 1982, 2 vols.
DELEUZE (Gilles), GUATTARI (Felix), *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Les Editions de Minuit, Paris, 1991.
DEPRUN (Jean), "Philosophies et problématique des Lumières", dans *Histoire de la philosophie*, Encyclopédie de la Pleiade, Paris, 1973, II, pp. 672-696.
ELIADE (Mircea), *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Payot, Paris, 1974.
DODDS (E. R.), *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris, 1977.
ENGINÜN (İnci), *Halide Edip Adivar'in eserlerinde doğu ve batı meselesi*, [La question de l'Orient et de l'Occident dans les œuvres de Halide Edip Adivar], İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Y., 1978.
ERCILASUN (Bilge), *Servet-i fünun'da edebi tenkit* [La critique littéraire chez *Servet-i Fünûn*], Kültür bakanlığı Y., Ankara, 1981.
ERGIN (Osman), *Balikesirli Abdülaziz Mecdi Tolun hayatı ve şahsiyeti* [La vie et la personnalité de Balikesirli Abdülazîz Mecdî Tolun], Kenan Basimevi, Istanbul, 1942.
ERGIN (Osman), *Türk maarif tarihi* [Histoire du système éducatif turc], Eser Matbaası, Istanbul, 1977, 3 vols.
ERTUĞ (Hasan Refik), "Rebâb", *T.M.*, 1, ocak 1976, pp. 38-42.
"Felsefe forumu. Türkiye'de felsefe ve felsefe eğitimi" [Forum de la philosophie. La philosophie et l'enseignement de la philosophie en Turquie], *Felsefe dergisi*, 15, haziran 1986.
FESTUGIERE (A.J.), *Hermétisme et mystique païenne*, Aubier-Montaigne, Paris, 1967.
GIBB (E. J. W.), *A History of Ottoman Poetry*, (1ère éd. 1909), (ed. E. G. Browne), Luzac and Company LTD, 1958-1963, LONDON, 6 vols.
GÖKBERK (Macit), "Türkiye'de felsefe dilinin gelişmesi" [Le développement de la langue philosophique en Turquie], dans *Dil yazıları*, T.T.K. Y., Ankara, 1988, pp. 263-282.
GÖLPINARLI (Abdülbaki), "Namık Kemal'in şiirleri", dans *Namık Kemal Hakkında*, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Enstitüsü Neşriyâtı, Istanbul, 1942, pp. 11-77.
GÖLPINARLI (Abdülbaki), *Fuzûlî divanı*, İnkilâp ve Aka, Istanbul, 2e éd., 1961.
GÖLPINARLI (Abdülbaki), *Nedim divanı*, İnkilâp ve Aka, Istanbul, 2e éd., 1972.
GROC (Gérard), ÇAGLAR (İbrahim), *La presse française de Turquie de 1795 à nos jours. Histoire et catalogue*, Varia Turcica II, Editions Isis, Istanbul, 1985.
HADIDI (Djavad), *Voltaire et l'islam*, Paris, 1974.
HAIRI (Abdul-Hadi), *Shî'ism and Constitutionalism in Iran. A Study of the Role played by the Persians Residents of Iraq in Iranian Politics*, Brill, Leiden, 1977.
HANÇERLIOĞLU (Orhan), "Osmanlıcada terim kargaşası" [Dispute d'ordre terminologique dans la langue ottomane], dans *Dil yazıları*, T.T.K., Ankara, 1988, II, pp. 118-124.
HATEMI (Hüseyin), "19. yüzyılda medreseler" [Les *medrese* au XIXe siècle], dans *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, İletişim Y., Istanbul, 1985, 16, pp. 501-510.
HANİOĞLU (Şükrü), *Doktor Abdullah Cevdet ve dönemi*, [Le docteur Abdullah Cevdet et son époque], Ucdal N., Istanbul, 1981.
HAYDAROĞLU (İlknur Polat), *Osmanlı imperatorluğ'unda yabancı okullar* [Les écoles étrangères dans l'Empire ottoman], Kültür Bakanlığı, Ankara, 1990.
HASİM (Nüzhet), *Milli edebiyata doğru* [Droit vers la littérature nationale], Cemiyet

Kütüphanesi, Istanbul, 1918.
HÖFFDING (Harald), *Histoire de la philosophie moderne*, 3 éd., Félix Alcan, Paris, 1924, 2 vols.
HUYUGÜZEL (Ö. Faruk), *Hüseyin Cahit Yalçın'ın hayatı ve edebî eserleri üzerinde bir araştırma* [Etude sur la vie et l'œuvre littéraire de Hüseyin Cahit Yalçın], Ege Üniversitesi Matbaası, Izmir, 1984.
IKBAL (Mohammad), *L'aile de Gabriel*, (trad. Mirza Saïd-uz-Zafar Chaghtaï et Suzanne Bussac), Albin Michel, Paris, 1977.
JAMBLIQUE, *Traité de l'âme*, (trad. Eugène Lévêque), dans M.N. BOUILLET, *Les "Ennéades" de Plotin*, 1859, Paris, II.
JAMBLIQUE, *Traité des mystères d'Egypte*, (trad. Edouard Desplaces), Les Belles Lettres, Paris, 1966.
KAPLAN (Mehmet), "Mustafa Reşid Paşa ve yeni aydın tipi" [Mustafa Reşid Paşa et le type du nouvel intellectuel], dans *Mustafa Reşid Paşa ve dönemi semineri, Ankara, 13-14 mart 1985*, T.T.K.Y., Ankara, 1987, pp. 113-120.
*Kâtip Çelebi. Hayatı ve eserleri hakkında incelemeler* [Kâtip Çelebi. Etudes sur sa vie et sur ses œuvres], T.T.K.Y., Ankara, 1985.
KAVCAR (Cahit), *Batılılaşma açısından Servet-i fünun romanı* [Le roman de *Servet-i Fünûn* sous l'angle de l'occidentalisation], Kültür ve Turism Bakanlığı, Ankara, 1985.
KAYNARDAĞ (Arslan), *Felsefecilerle söyleşiler* [Entretiens avec des philosophes], Elif Kit., Istanbul, s.d.
KELLEY (Donald R.), "Horizons of intellectual history: retrospect, circumspect, prospect", *The Journal of the History of Ideas*, XLVIII, janv.-mars 1987, 1, pp. 143-169.
KOMATSU (Hisao), "The Evolution of Group Identity among Bukharan Intellectuals in 1911-1928: an Overview", *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko*, (The Oriental Library), Tokyo, 47, 1989, pp. 115-155.
KÖPRÜLÜ (Fuat), *Türk edebiyatı tarihi* [Histoire de la littérature turque], 3[e] éd., Ötüken, Istanbul, 1981.
KORLAELÇI (Murtaza), *Pozitivizmin Türkiye'ye girişi* [La pénétration du Positivisme en Turquie], Insan Y., Istanbul, 1986.
KRIEGER (Leonard), "The autonomy of intellectual history", *The Journal of the History of Ideas*, XXXIV, october-december 1973, pp. 499-516.
LARSEN (Beert Dalsgaard), *Jamblique de Chalcis exégète et philosophe*, Aarhus, 1972, 2 vols.
LARSEN (Beert Dalsgaard), "La place de Jamblique dans la philosophie antique tardive", dans *Entretiens sur l'antiquité classique*, De Jamblique à Proclus, t. XXI, Fondation Hardt, 1975.
LEPENIES (Wolf), "Interesting questions in the history of philosophy and elsewhere", dans *Philosophy in History. Ideas in Context*, (edited by Richard Rorty, J. B. Schneewind and Quentin Skinner), Cambridge University Press, 1990, (first published 1984), pp. 141-171.
*Le Néoplatonisme*, Royaumont, 9-13 juin 1969, colloques internationaux du CNRS, Paris, 1971.
LEVENT (Agah Sırrı), *Türk dilinde gelişme ve sadeleşme evreleri* [Les phases de développement et de purification dans la langue turque], Ankara Üniversitesi Basımevi, 3[e] éd., Ankara, 1972.
MANDELBAUM, "History of ideas, intellectual history and the history of philosophy", *History and Theory*, The historiography of philosophy, 5, 1965, pp. 33-66.
MARDİN (Şerif), *The Genesis of Young Ottoman Thought. A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, Princeton, Princeton University Press, 1962.
MARDİN (Şerif), *Jön Türklerin siyasi fikirleri 1895-1908* (La pensée politique des Jeunes Turcs), (2[e] éd.), İletişim Y., Istanbul, 1983.
MARINUS, *Vie de Proclus*, Firmint-Didot, Paris, 1929.
MELIKOFF (Irène), "Le prince Mustafa Fazıl et l'intelligentsia ottomane", *Revue d'histoire maghrébine*, 59-60, octobre 1990, pp. 121-124.
MOHRIN ('Abbas), *Târikh-e zabân ve adabiyyât-e Irân dar khârej-e Irân* [Histoire de la langue et de la littérature iranienne hors d'Iran], Téhéran, 1352 Sh. / 1973.
NATEGH (Homa), "Mirza Agha Khan, Sayyedd Jamal al-din et Malkum Khan à Istanbul (1860-1897), dans *Les Iraniens d'Istanbul / The Iranians of Istanbul*, (éds. Thierry

ZARCONE, Fariba ZARINEBAF-SHAHR), Institut Français de Recherches en Iran / Institut Français d'Etudes Anatoliennes, (sous presse).

NICHOLSON (Reynold Alleyne), *Studies in Islamic Poetry*, (1 éd. 1921), Cambridge University Press, 1969.

NÜZHET ERGÜN (Sadeddin), *Samih Rifat hayatı ve eserleri* [Vie et œuvres de Samih Rifat], Sühulet Kütüphanesi, Istanbul, s.d.

NÜZHET ERGÜN (Sadeddin), *Türk Musikisi Antolojisi* [Anthologie de la musique turque], Rıza Koşkun Matbaaşı, Istanbul, 1943, 2 vols.

PAKDAMAN (Homa) [= NATEGH (Homa)], *Djamal-ed-din Assad Abadi dit Afghani*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1969.

PAREKH (Bikhu) and BERKI (R. N.), "The history of political ideas: a critique of Q. Skinner's methodology", *The Journal of the History of Ideas*, XXXIV, april-june 1973, pp. 163-184.

PISTOR-HATAM (Anja), "The Persian newspaper *Akhtar* as a transmitter of Ottoman political ideas", dans ZARCONE (Thierry), ZARINEBAF-SHAHR (Fariba), (éds), *Les Iraniens d'Istanbul / The Iranians of Istanbul*, Institut Français de Recherches en Iran / Institut Français d'Etudes Anatoliennes, (sous presse).

PLOTIN, *Les Ennéades*, Les Belles Lettres, Paris, 1925, 7 vols.

PORPHYRE, "Vie de Plotin", dans Plotin, *Ennéades*, (trad. Emile Bréhier), Les Belles Lettres, Paris, 1924.

PROCLUS, *Les éléments d'Euclide*, (Trad. J. Trouillard), Aubier-Montaigne, Paris, 1965.

PROCLUS, *La théologie platonicienne*, (trad. H.D. Saffrey et L.G. Westerink), Les Belles Lettres, Paris, 1968, 2 vols.

RENAN (Ernest), "L'islamisme et la science", dans *Discours et conférences*, Paris, 1887.

RENOUVIER (Charles), *Histoire et solution des problèmes métaphysiques*, Félix Alcan, Paris, 1901.

REYAHI (Mohammad Emin), *Zabân ve âdab-e fârsi dar qelâmrâv-e osmâni* [Langue et littérature persane dans l'Empire ottoman], Téhéran, 1369 Sh. / 1990.

RICOEUR (Paul), *Histoire et vérité*, Seuil, Paris, 1955.

RORTY (Richard), "Quatre manière d'écrire l'histoire de la philosophie", dans *Que peut faire la philosophie de son histoire*, (éd. Gianni VATTIMO), Seuil, Paris, 1989, pp. 58-94 ; traduction de "The historiography of philosophy: four genres", in *Philosophy in History. Ideas in Context*, (edited by Richard RORTY, J. B. SCHNEEWIND and Quentin SKINNER), Cambridge University Press, 1990, (first published 1984), pp. 49-75.

RORTY (Richard), *Science et solidarité. la vérité sans le pouvoir*, (trad. de l'américain par J.-P. Cometti), Editions de l'Eclat, Paris, 1990.

RYPKA (Jan), *History of iranian litterature*, (éd. Karl JAHN), D. Reidel Publishing Company, 1968.

SCHINASI (May), *Afghanistan and the beginning of the Twentieth Century*, Nationalism and Journalism in Afghanistan. A Study of *Serâj ul-Akhbar* (1911-1918), Instituto Universitario Orientale, Napoli, 1979.

SERVIER (Jean), *L'homme et l'invisible*, Laffont, Paris, 1964.

SKINNER (Quentin), "Meaning and understanding in the history of ideas", *History and Theory*, 8, 1969, pp. 3-53.

SOKOLOVA (B.), "la formation de l'intelligentsia albanaise à l'époque de la renaissance", *Etudes Balkaniques*, Sofia, 1980-4.

SOKOLOVA (B.), "Les institutions d'instruction étrangères et la formation de l'intelligentsia albanaise à l'époque de la renaissance", *Etudes Balkaniques*, Sofia, 1983-4.

SPENCER (Herbert), *Les premiers principes*, (trad. M. E. Cazelles), F. Alcan, VII, Paris, 1894.

SPENCER (Herbert), *Une autobiographie*, (trad. et adapté par Henry de Varigny), F. Alcan, Paris, 1907.

TAHIR BEY, *Osmanlı müellifleri* [Les écrivains ottomans], (édition en caractères latins), 3 vol., Istanbul, Meral Y.

"Talat Bey", *Nevsâl-i millî*, birinci sene, 1330/1911, pp. 316-319.

THILLET (Pierre), "Indices porphyriens dans la Théologie d'Aristote", dans *Le Néoplatonisme*, Royaumont, 9-13 juin 1969, colloques internationaux du CNRS, Paris, 1971.

TOPRAK (Zafer), "Türk Bilgi derneği (1914) ve Bilgi mecmuası" [La Société Scienti-

fique Turque et la revue *Bilgi*], dans *Osmanlı ilmî ve meslekî cemiyetleri* [Les sociétés scientifiques et techniques ottomanes], Edebiyat Fakültesi Basimevi, Istanbul, 1987, pp. 247-254.
TROUILLARD (Jean), *L'Un et l'âme selon Proclos*, Les Belles Lettres, Paris, 1972.
TUNAYA (Tarık Zafer), *Türkiye'nin siyasi hayatında batılılaşma hareketleri* [Les mouvements d'occidentalisation dans la vie politique de la Turquie], Yedigün Matbaası, Istanbul, 1960.
ÜLKEN (Hilmi Ziya), "Mehmed Alî Aynî'nin felsefesi", dans Kemali AKSÜT, *Profesör Mehmet Ali Ayni hayatı ve eserleri* [Vie et œuvres du professeur Mehmed Alî Aynî], Istanbul, 1944, pp. 474-478.
ÜLKEN (Hilmi Ziya), *Türkiye'de çağdaş düşünce tarihi*, [Histoire de la pensée contemporaine en Turquie], Selçuk Y., Konya, 1966, 2 vols.
ÜLKEN (Hilmi Ziya), "L'école wudjudite et son influence dans la pensée turque", *Wiener Zeischrift für die kunde des Morgenlandes*, 1969, pp. 139-208.
ÜLKEN (Hilmi Ziya), "Infiltration des religions païennes dans les mœurs et les coutumes anatoliennes", dans *Traditions religieuses et parareligieuses des peuples altaïques*, PUF, Strasbourg, 1970.
UYGUN (Hamza), ÖZER (İnan), "Hilmi Ziya Ülken", dans *Türk Toplum bilimcileri* [Les représentants des sciences sociales en Turquie], (éd. Emre KONGAR), Remzi Kit. Istanbul, 1982, I, pp. 155-212.
UZUNYAYLALI (Talat), *Tanzimattan Günümüze Türkiye'de Basının İslamiyete Bakışı* [Le regard de la presse sur l'islam en Turquie du Tanzimat à nos jours], AHD Y., Erzurum-Istanbul, s.d.
UZUNÇARŞILI (İsmail Hakkı), *Osmanlı devleti teşkilatından Kapukulu ocakları*, I, Acemi ocağı ve Yeniçeri ocağı [Les *ocak* parmi les institutions ottomanes. L'*ocak* des étrangers et l'*ocak* des Janissaires], 2e éd., T.T.K., Ankara, 1984.
UZUNÇARŞILI (İsmail Hakkı), *Osmanlı devletinin ilmiye teşkilâtı* [Les institutions scientifiques de l'Etat ottoman], T.T.K., Ankara, 1984.
VAJDA (Georges), *Recherches sur la philosophie et la Kabbale dans la pensée juive du Moyen Age*, Mouton and Co, Paris - La Haye, 1962.
VELED (Mehmed ibn Mevlânâ el-mesnevîhân), *Lisân-i fârisî* [La langue persane], Istanbul, 1327/1909.
*Volkan gazetesi. 11 aralık 1908 - 20 nisan 1909* [Le journal *Volkan*. 11 décembre 1908 - 20 avril 1909], (éd. Ertuğrul DÜZDAĞ), İz Y., Istanbul, 1992.
WEBER (Alfred), *Histoire de la philosophie européenne*, Paris, Librairie Fischbacher, 1925.
YÜKSEL (Sedit), *Şeyh Galip. Eserlerinin dil ve sanat değeri* [Şeyh Galip. Intérêt linguistique et artistique de ses œuvres], Ankara Üniversitesi, Ankara, 1963.

## Documents d'archives et manuscrits sur la franc-maçonnerie

Délibérations de la R(espectable) M(ère) L(oge) E(cossaise), 18.2.1786 au 19.3.1789, Bibliothèque Nationale (BN), Paris, Fonds maçonnique (FM), 1/293.
Registre de Saint Alexandre d'Ecosse et Contrat Social Réunis du 19 août 1808 au 11 décembre 1817, BN, FM 1/295.
Dossier de la loge Les Nations Réunis, Smyrne, BN, FM 2/589.
Dossier de la loge de Saint Jean d'Ecosse d'Uzès 1764-1769, BN, FM 3/656.
Dossier de la loge de l'Union d'Orient, Constantinople, BN, FM 2/866.
Registre de la loge Saint Alexandre d'Ecosse, 28.2.1784 au 25.3.1805, BN, FM 1/294.
Registre de la loge Saint Alexandre d'Ecosse et Contrat Social Réunis, 19.8.1808 au 11.12.1817, BN, FM 1/295.
*Procès verbaux de la R. L. Etoile du Bosphore, O. de Constantinople. 8/1/1892 - 18/3/1896*, (235 pages) ; Archives de la Grande Loge de Turquie, Istanbul.
Listes dactylographiées des membres de plusieurs loges anglaise et écossaise d'Istanbul, établies à partir des registres d'origine" : "Oriental" (1857-1949) ; "Bulwer" (1863-1894); Archives de la Grande Loge de Turquie, Istanbul.
Tableaux de plusieurs loges de la Grande Loge d'Ecosse dans l'Empire ottoman : "Caledonian", Istanbul, (1871-1877) ; "Taurus", Mersin, (1889) ; "La Turquie", Istanbul, (1909-1910) ; "Euphrates", Mamûret el-azîz / Elazığ, (1911-1914) ; "Logos", Istanbul,

**(1911-1928) ; "Highasdan", Istanbul, (1919-1930) ; "Taurus", Istanbul, (1924-1934) ; Archives de la Grande Loge de Turquie, Istanbul.**
Dossier de la loge Mélès de Smyrne ; archives du Grand Orient de France, Paris.
YEŞILZADE MUHAMMED SALIH, *Farmâsonlar ve maksadlar* [Les francs-maçons et leurs objectifs], manuscrit de la bibliothèque de Millet (Millet Kütüphanesi), Istanbul, 1386/1-6.

## Livres et articles d'ordre général sur la franc-maçonnerie

AGULHON (Maurice), *Pénitents et francs-maçons de l'ancienne Provence*, Fayard, Paris, 1968.
ALEKSIJEVIC (Jov.), "La franc-maçonnerie en Serbie", *L'acacia*, 1911, 6-7, pp. 426-437
AMIABLE (Louis), *Une loge d'avant 1789 : la R. L. Les Neufs Sœurs*, Paris, 1897.
AMIABLE (Louis), *La franc-maçonnerie et la magistrature en France à la veille de la révolution*, imprimerie J. Remondet Aubin, Aix en Provence, 1894.
(ANONYME), "La Mère Loge Ecossaise de Marseille et la Grande Loge Provinciale de Provence", *La chaîne d'Union*, 1875, pp. 439-441.
"A propos de l'obligation de la croyance en Dieu et en l'immortalité de l'âme", *Bulletin du Centre de Documentation du Grand Orient de France*, 11-12, pp. 43-54.
BADALONI (N.), *La filosofia di Giordano Bruno*, Firenze, 1955.
BECKER (C.), "Ein Beitrag zur Geschichte der Deutchen Schule in Constantinopel", dans *Hamburgische Zirkel Correspondenz*, herausgegeben von der Grossen Loge von Hamburg, 30. Jahrgang, 152, Mai 1897, pp. 115-120.
BECKER (C.), "Die Kaisertage in Constantinopel und die Deutsche Schule", dans *Hamburgische Zirkel Correspondenz*, herausgegeben von der Grossen Loge von Hamburg, 32. Jahrgang, 160, Januar 1899, pp. 83-85.
BENIMELI (José A. Ferrer), *Los Archivos Secretos Vaticanos y la Massoneria*, Motivos politicos de una condena pontificia, Universitad Catolica "Andres Bello", Instituto de Investigaciones Historicas, Caracas, 1976.
BENIMELI (José A. Ferrer), *Masoneria, Iglesia e illustracion*, Fundacion Universitaria Española, Madrid, 1976, 3 vols.
BENIMELI (José A. Ferrer), *Masonerià espanola contemporanea*, 2 vols., I, 1800-1868, II. Desde 1868 hasta nuestros dias, Siglo Veintiuno Editores, abril 1980, Madrid.
*Bestand-Liste der Grossen Loge von Hamburg und der von ihr constituierten auswärtigen St. Johannis-Logen*, Hamburg : année 1863.
BÖTTNER (Friedrich John), "Aus der Geschichte der Grossen Loge von Hamburg. 1914-1935 - Cäsar Wolf zum Gedächtnis", *Quatuor Coronati. Jahrbuch 1988*, 25, Bayreuth, pp. 107-128.
CARR (Harry), "Six hundred years of Craft Ritual", dans Harry CARR, *World of Freemasonry*, Lewis Masonic, London, 1985, pp. 1-26.
CARR (Harry), "Freemasonry in the USA", dans Harry CARR, *World of Freemasonry*, Lewis Masonic, London, 1985, pp. 145-162
CASTELLACCI (Claudio), "Massoneria, Socialismo, Fascismo e Antifascismo", dans *La Liberia Muratoria*, (a cura di Claudio CASTELLACCI), Sugarco So Edizioni, Milano, 1978, pp. 89-103.
CAYWOOD, "Waller Rodwell Wright", *Ars Quatuor Coronatorum*, Travaux de la loge de recherches Quatuor Coronati de la Grande Loge Unie d'Angleterre, 85, 1972, pp. 145-183.
CHEVALIER (Pierre), *Histoire de la Franc-maçonnerie française*, Paris, 1974-1975, 3 vols.
CHOBAUT (H.), "Les débuts de la Franc-maçonnerie à Avignon", *Mémoires de l'Académie de Vaucluse*, Avignon, 1934.
COORNAERT (E.), *Le Compagnonnage en France du Moyen-Age à nos jours*, éds Ouvrières, Paris, 1966.
CROCE (Benedetto), "Déclaration au sénat sur la franc-maçonnerie", dans B. CROCE, *La philosophie comme histoire de la liberté. Contre le positivisme*, (textes publiés par Sergio ROMANO), Seuil, Paris. 1983. pp. 256-257.
DARCEL (Jean-Louis), "Des pénitents noirs à la franc-maçonnerie : aux sources de la

sensibilité maistrienne", dans *Cahiers d'études maistrienne*, 5-6, Les Belles Lettres, Paris, 1980, pp. 69-95.

*Dictionnaire de la franc-maçonnerie*, (éd. Daniel LIGOU), PUF, 1987.

DUNNING (Edward), *A E. Waite: Selected Massonic Papers*, The Aquarian Press, London, 1988.

DURAND (Gilbert), "La pensée d'Henry Corbin et le temple maçonnique", *Travaux de la loge nationale de recherches Villard de Honnecourt*, 3, 1981, pp. 173-182.

ENDERSON (Kent), "Italian Freemasonry and the P 2 incident", *Charter-Cosmo Transactions*, Hong Kong, vol. 9, june 1987, pp. 51-61.

FÄYE (Bernard), *La franc-maçonnerie et la révolution intellectuelle du XVIII$^e$ siècle*, Ed. de Cluny, Paris, 1942.

GARIBALDI (Giuseppe), "Testamento e lettera a Mazzini", dans *I figli della vedova*, *op. cit.*, pp. 132-135.

GAYOT (Gérard), *La franc-maçonnerie française*, textes et pratiques (XVIII$^e$-XIX$^e$ siècles), Gallimard, Paris, 1980.

GENTILE (Carlo), "Mazzini e la massoneria", dans *I figli della vedova*, (a cura di Luigi Troisi), Atanor, Roma, 1989, pp. 128-131.

GILBERT (R.A.), *A. E. Waite. Magician of many parts*, Crucible, London, 1977.

"Giordano Bruno", *R.M.*, anno XLIV, 7-8, aprile 1913, p. 145-155.

GIRARD-AUGRY (P.), "Les survivances opératives en Angleterre et en Ecosse", *Cahier de la Loge nationale de recherches Villard de Honnecourt*, 3, deuxième série, 1981, pp. 100-123.

GOULD, *History of Freemasonry throughout the World*, New York, 1936, 3 vols.

HAFFNER (Christopher), "Structure in Freemasonry", *Chater-Cosmo Transactions*, Masonic Research in the East, The Paul Chater Lodge of Installed Masters n° 5391 EC and Lodge Cosmopolitan n° 428 SC, Hong Kong, vol. 5, 1983, pp. 18-40.

HALEVI (Ran), *Les loges maçonniques dans la France d'ancien régime, aux origines de la sociabilité démocratique*, Librairie Armand Colin, EHESS, Paris, 1984.

HENDERSON (Kent), *Masonic World Guide. A Guide to Grand Lodges of the World for the Travelling Freemason*, Lewis Masonic, London, 1984.

*Hermès ou archives maçonniques*, T. II, Paris, 5819 (1819).

*The History of Freemasonry*, drawn from Authentic Sources of Information with an account of the Grand Lodge of Scotland, (ed. Alex LAURIE), Edinburgh, 1804.

JONES (B. E.), *Freemason's book of the Royal Arch*, London, 1969.

LANE (John), *Masonic Records 1717-1894*, being list of all the lodges at home and abroad, Freemasons's Hall, London, 1895.

LAWRENCE (R. Word. John, ed.), *The Scottish Freemasons' Calendar and Directory. Egypt, Palestine and Syria*, (publié par la loge "Jordan n° 1339" de Jaffa).

LAZARO (Pedro Alvarez), "Las cámaras Giordano Bruno : un paradigma de anticlericalismo masónico decimonónico", dans *Masoneria, politica y sociedad*, III Symposium de Metodología Aplicada a la Historia de la Masoneria Española, Córdoba, 15-20 de Junio de 1987, II, (J. A. Ferrer BENIMELI, coordinador), Centro de Estudios Historicos de la Masoneria Española, Zaragoza, 1989, pp. 791-807.

LE BIHAN (A.), *Loges et chapitres du Grand Orient et de la Grande Loge*, Paris, 1967.

LE FORESTIER (René), *La Franc-maçonnerie templière et occultiste au XVIII$^e$ et au XIX$^e$ siècle*, Aubier Montaigne, Paris, 1970.

LENNHOFF (Eugen), POSNER (Oskar Posner), *International Freimaurerlexikon*, Amalthea Verlag, Zürich, Leipzig, Wien, 1932

MAGGIORE (Massimo), "La loggia "Ausonia" di Torino e la fondazione del Grande Oriente Italiano", dans *La libérazione d'Italia nell'opera della Massoneria*, (a cura di Aldo A. MOLA), Centro per la storia della Massoneria, Roma, Bastogi-Foggia, 1990, pp. 81-91.

MAISTRE (Joseph de), *Ecrits maçonniques de Joseph de Maistre et de quelques-uns de ses amis francs-maçons*, (éd. Jean REBOTTON), Editions Slatkine, Genève, 1983.

*Manuscrit Régius*, dans *Travaux de la loge nationale de recherches Villard de Honnecourt*, (trad. française de A. Crépin et E. Mazet), 2° série, 6, 1983, pp. 42-91.

*Masonic Year Book - Historical Supplement*, Second Edition, United Grand Lodge of England, London, 1969.

MELLOR (Alec), *Nos frères séparés, les francs-maçons*, Mame, Paris, 1961.

MELLOR (Alec), *Dictionnaire de la Franc-maçonnerie et des francs-maçons*, Pierre Belfond, Paris, 1971-79.
MICHAILOVITCH (Stanoyé), "La franc-maçonnerie en Serbie", *L'acacia*, 1912, 9-10, pp. 576-587.
MICHAILOVITCH (Stanoyé). "La massoneria in Serbia, sua storia, sua scopo attuale", *R.M.*, 3-4, 15-28 febbraio 1913, pp. 78-86.
*Mitgliederverzeichnis der Grossen Loge von Hamburg un ihrer auswärtigen Tochter-Logen*, Hamburg.
MOLA (Aldo Alessandro), *Storia della Massoneria dall'Unita alla Republica*, Bompiani, Milano, 1976.
MOLINARI (Franco), "La massoneria nei documenti pontifici dell'Ottocento", dans *La liberazione d'Italia nell'opera della Massoneria*, (a cura di Aldo A. MOLA), Centro per la storia della Massoneria, Roma, Bastogi-Foggia, 1990, pp. 207-227.
MORAMARCO (Michele), "La massoneria nei paesi europei e extraeuropei", dans *La Liberia Muratoria*, (a cura di Claudio CASTELLACCI), Sugarco So Edizioni, Milano, 1978, pp. 126-149.
NANGTA, "Le livre des constitutions d'Anderson", *Bulletin du Centre de Documentation du Grand Orient de France*, 11-12, pp. 3-42.
NENEZIĆ (Zoran D.), *Masoni u Jugoslaviji 1764-1980*, Zodne, Beograd, 1988.
NAUDON (Paul), *Histoire et rituels des hauts grades maçonniques*, Dervy Livres, Paris, 1966.
NAUDON (Paul), *La Franc-maçonnerie chrétienne*, Dervy Livres, Paris, 1970.
NAUDON (Paul), *Histoire générale de la Franc-maçonnerie*, PUF, Paris, 1981.
PRIOURET (Roger), *La franc-maçonnerie sous les lys*, Bernard Grasset, 1953.
ROSSKOPF (Ronald F.), "The Kanto Ritual : an Essay in Indigenisation, *Chater-Cosmo Transactions*, Masonic Research in the East, The Paul Chater Lodge of Installed Masters n° 5391 EC and Lodge Cosmopolitan n° 428 SC, Hong Kong, vol. 8, 1986, pp. 205-220.
STEVENSON (David), *The Origins of Freemasonry. Scotland's Century 1590-1710*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.
STOLPER (E.), "Garibaldi massone", dans *La libérazione d'Italia nell'opera della Massoneria*, (a cura di Aldo A. MOLA), Centro per la storia della Massoneria, Roma, Bastogi-Foggia, 1990, pp. 133-151.
STOREY (John), "Freemasonry through adversity in the Orient", *Chater-Cosmo Transactions*, Masonic Research in the East, The Paul Chater Lodge of Installed Masters n° 5391 EC and Lodge Cosmopolitan n° 428 SC, Hong Kong, vol. 8, 1986, pp. 189-204.
TOURNIAC (Jean), *Principes et problèmes spirituels du rite écossais rectifié et de sa chevalerie templière*, Dervy-Livres, Paris, 1985.
VIALLET (Jean-Pierre), "Anatomie d'une obédience maçonnique italienne : le Grand-Orient d'Italie (1870-1890 circa)", *Mélanges de l'Ecole Française de Rome*, Moyen-âge, Temps modernes, XC, 1978, pp. 171-237.
VIATTE, (Auguste), *Les sources occultes du romantisme*, Honoré Champion, 1928, 2 vols.
WARD (Eric), "Anderson's Freemasonry not deistic", *Ars Quatuor Coronatorum*, 80, 1967, pp. 36-57.
YATES (F. A.), *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London, 1964 (traduction française, *Giordano Bruno et la tradition hermétique*, Dervy Livres, Paris, 1988).

## Livres et articles sur la franc-maçonnerie dans le monde musulman et en Turquie

"L'affaire de la Shams-oul-Islâm", *R.M.M.*, XII, 1910, p. 682.
AKKAN (Ahmet), "İlk büyük üstadımız, Mehmet Talat Paşa (1874-1921)" [Notre premier grand-maître, Mehmet Talat Paşa], *M.S.*, 81, 1991, pp. 10-17.
ALBAYRAK (Sadık), *Meşrutiyet islamcılığı ve siyonism* [Les islamistes du deuxième régime constitutionnel ottoman et le sionisme], Araştırma, Istanbul, 1989.
ALGAR (Hamid), "An introduction to the history of freemasonry in Iran", *M.E.S.*, 6, 1970, pp. 276-296.

ALGAR (Hamid), "Participation by Iranian Diplomats in the Masonic Lodges of Istanbul", dans ZARCONE (Thierry), ZARINEBAF-SHAHR (Fariba), (éds), *Les Iraniens d'Istanbul / The Iranians of Istanbul*, Institut Français de Recherches en Iran / Institut Français d'Etudes Anatoliennes, Bibliotheca Iranica 39 et Varia Turcica XXIV, (sous presse).
"Alla giovane Turchia", *R.M.I.*, anno XL, 9-10, 31-5-1910, pp. 218-219.
ARAN (H. G.), "Vefa muhterem locası", *M.S.*, 27, 1978, pp. 43-48.
AMIABLE (Louis), *De la situation maçonnique à Constantinople, en Grèce et en Italie*, Aix en Provence, 1895 (24 pages) ; BN, FM Baylot - imprimé 61.
APAK (Kemalettin), *Ana çizgilerile Türkiye'deki Masonluk tarihi* [L'histoire de la franc-maçonnerie en Turquie dans ses lignes principales], 3 éd., Istanbul, 1978.
ATABEK (Reşad), "Yabancı Obedianslara bağlı Osmanlı İmparatorluğunda çalışan localar hakkında" [Au sujet des loges liées à des obédiences étrangères travaillant dans l'Empire ottoman], *M.S.*, 55, 1985, pp. 4-12.
BERARD (Victor), *La mort de Stanboul : considérations sur le gouvernement des Jeunes Turcs*, Armand Colin, Paris, 1913.
*Bye-Laws of the Bulwer Lodge of Cairo n° 1068*, january 1868, archives de la Grande Loge d'Angleterre.
*Bye-Laws of the Ionia Lodge n° 1*, Holding warrant of the Grand Lodge of Turkey, 1856, (11 pages) ; BN, FM Baylot 2/773.
*By-laws of the Bulwer Lodge of Cairo n° 1068*, january 1868.
*By-laws of the Oriental Lodge n° 687 Constantinople*, 1889, imprimé par le journal *Stamboul*, (17 p.).
*By-laws of the Oriental Chapter n° 687 of the Order of the Holy Royal Arch Masons*, held at Constantinople, 1864, (7 pages).
CANNON (Byron D.), "Nineteenth-Century Arabic Writtings on Women and Society: the Interim Role of the Masonic Press in Cairo - (*Al-Laṭâ'if*, 1885-1895)", *International Journal of Middle East Studies*, 17, 1985, pp. 463-484.
CARASSO (Alberto ?), "La massoneria in Turchia", *R.M.*, anno XLIV, dicembre 1913, pp. 447-450.
CARR (Harry), "The Foundation of the Grand Lodge of Iran", *Ars Quatuor Coronatorum*, 81, 1968, pp. 266-279.
CEM (Hasan), *Dünyada ve Türkiye'de masonluk*, [La Maçonnerie dans le monde et en Turquie], Yeni Ciğir K., Istanbul, 1976.
ÇELIK (Hüseyin), "V. Murad'ın restorasyonu mu ?" [Voulait-on restaurer Murad V ?], *T.T.*, 99, mart 1992, pp. 178-181.
ÇELTIKÇI (Fikret), "Türkiye'de masonluk gelişmelerinde üniteler" [Les unités dans le développement de la maçonnerie en Turquie], *M.S.*, 35, 1980, pp. 9-20.
ÇELTIKÇI (Fikret), *Hür Masonluk tarihinden notlar* [Notes sur l'histoire de la Maçonnerie libre], Publications de la Grande Loge de Turquie, Istanbul, 1982.
COLLAVERI (François), "La courte aventure diplomatique et maçonnique d'Askeri Khan, ambassadeur persan, 1808-1809", *Points de vue initiatique*, Cahiers de la Grande Loge de France, 27-28, premier trimestre 1978, pp. 41-69.
COLLAVERI (François), *La franc-maçonnerie des Bonaparte*, Payot, Paris, 1982.
*Comptes rendus des travaux de la Grande Loge Nationale d'Egypte pour l'année 1931*, Le Caire, (en français et en arabe).
"Correspondance de Syrie", *La chaîne d'union*, 1, janvier 1888, pp. 16-17.
CURDTS (W.), KOCH (H.), "Bericht unserer Tochter-Loge "Die Leuchte am Goldenen Horn", Constantinopel", *Hamburger Logenblatt*, 47 Jahrang, 458, Oktober 1913, pp. 19-21.
DRANE (F. D. Stevenson), "Freemasonry in Egypt (part I)", *Ars Quatuor Coronatorum*, 81, 1968, pp. 209-223.
DUDOIGNON (Stéphane), "Dânesh et l'idée de franc-maçonnerie à Boukhara au milieu du XIX^e siècle", (à paraître).
DUMONT (Paul), "La Turquie dans les archives du Grand Orient de France: les loges maçonniques d'obédience française à Istanbul du milieu du XIX^e siècle à la veille de la première guerre mondiale", dans *Economies et Société dans l'Empire Ottoman, fin du XVIII^e-début du XIX^e siècle*, Actes du II^e congrés international d'histoire économique et social de la Turquie, Paris, 1983, pp. 171-201.

DUMONT (Paul), "La franc-maçonnerie d'obédience française à Salonique au début du XX$^e$ siècle", *Tur.*, XVI, 1984, pp. 65-94.
DUMONT (Paul), "La Franc-Maçonnerie d'obédience française et la lutte d'indépendance turque (1919-1923)", *Cahiers du Groupe d'Etude sur la Turquie Contemporaine*, 1, Fondation de la Maison des Sciences de l'homme, Paris, 1984-85, pp. 38-57.
DUMONT (Paul), "La franc-maçonnerie ottomane et les "idées françaises" à l'époque des Tanzimat", *Revue de la Méditerranée et du monde méditerranéen*, 52/53, 1989/2, pp. 138-147.
DUMONT (Paul), "Une délégation jeune-turque à Paris", dans *Première rencontre internationale sur l'Empire ottoman et la Turquie moderne. I. Recherches sur la ville ottomane : le cas du quartier de Galata. II. La vie politique, économique et socio-culturelle de l'Empire ottoman à l'époque jeune-turque*, (éd. Edhem ELDEM), Varia Turcica XIII, IFEA, Ed. Isis, Istanbul-Paris, 1991, pp. 305-331.
"Du rôle de la franc-maçonnerie dans la révolution de Turquie", (article non signé, portant l'indication "reçu de Turquie"), *L'acacia*, octobre 1908, pp. 242-243.
DÜZDAĞ (Ertugrul), *Türkiye'de masonlarının gizli tarihi* [L'histoire secrète des maçons en Turquie], Cihad Y., İstanbul, 1977.
EBÜZZIYA, "İtâlyân farmâson localarıı ve Siyonizm" [Les loges maçonniques italiennes et le sionisme], *Mecmu'a-i Ebüzziyâ*, 121, 25 *zilkade* 1329/1911, pp. 129-134.
"Einen ausführlichen Bericht aus Konstantinopel über die Pflege der im Balkankriege Verwundeten", *Hamburger Logenblatt*, 46 Jahrang, 454, April 1913, pp. 222-223.
ERGINSOY (Abdurrahman), "Türk mason tarihinden birkaç yaprak" [Quelques pages de l'histoire de la maçonnerie turque], *M.S.*, 78, 1990, pp. 17-24.
ERMAN (Sahir), "Türk Masonluk Tarihi ile ilgili Papalık Belgeleri" [Documents pontificaux en rapport avec l'histoire de la franc-maçonnerie turque], *M.S.*, 34, 1979, pp. 9-14.
ESPOSITO (Rosario F.), "I primi massoni in medio Oriente", *R.M.*, 5 luglio 1979, vol. LXX-XIV, pp. 231-236.
*Essai de répertoire des loges maçonniques françaises des origines à nos jours. I province. Anciennes colonies françaises*, Grand Orient de France, 1966.
"Etat de la maçonnerie à Beyrouth, Syrie", *M.M.*, janvier 1869, pp. 558-562.
ETIENNE (Bruno), "Les relations entre la franc-maçonnerie et le soufisme", *La chaîne d'union*.
ETIENNE (Bruno), "Emir Abd el-Kader", *Le maillon*, avril-juillet 1983, pp. 16-17.
ETIENNE (Bruno), "L'Egyptomanie dans l'hagiographie maçonnique : avatars de l'orientalisme", dans *D'un Orient à l'autre*, Ed. du CNRS - CEDEJ, Paris, 1991, I.
"Farmasonluk", *Beyân ül-hak*, 9 şubat 1324, cilt 1, 21, pp. 484-485.
FEHMI (Yusuf), *La révolution ottomane*, V. Giard et E. Brière, Paris, 1911.
FENERDJIAN (A.), "La franc-maçonnerie parmi les Arméniens du Proche-Orient", (texte publié dans une revue maçonnique anglaise ou écossaise, dont il ne nous a pas été possible d'identifier le nom ; nous en avons trouvé une copie dans la bibliothèque de la Grande Loge de Turquie).
E. F. [FERRARI Ettore], "La massoneria et la rivoluzione turca", *Acacia* (Rome), ottobre 1910, pp. 121-131.
FRATERETTO (L.), "La franc-maçonnerie aux Indes françaises", *Travaux de la loge de recherches Villard de Honnecourt*, 10, 1974, p. 167.
"Freemasonry in Turkey", *The Levant Times and Shipping Gazette*, July 30, 1870, p. 822.
"Freemasonry in Turkey", *The Levant Times and Shipping Gazette*, July 13, 1871, p. 650.
HAMADAH (Huseyn Omar), *Al-mâsûniyya wa 'l-mâsûniyyûn fî 'l-watan al-arabî* [La maçonnerie et les maçons dans les pays arabes], Damas, s.d.
HANİOĞLU (Şükrü), "Notes on the Young Turks and the Freemasons (1875-1908)", *M.E.S.*, 25, 2, april 1989, pp. 186-197
HARPUTIZADE ISHAK EFENDI, *Şems ül-hakîka*, Istanbul, 1278/1861.
HAYRI (Abdolhâdi), *Târikh-e jonbeshhâ ve tekâpuhâ-ye farâmâsungari dar keshvarhâ-ye eslâmi* [Histoire des mouvements et recherches sur la franc-maçonnerie dans les pays musulmans], Enteshârât-e Astân-e Qods, Mashad, 1368/1989.
HELLUY (Claude), "La franc-maçonnerie a tué la Turquie", *Courrier de la Champagne* (Journal de Reims), 3-11-1912.
İHSANOĞLU (Ekmeleddin), "Beşiktaş Cemiyeti İlmiyesi adlı ulema grubu" [Un

groupe d'*ulemâ* nommé Beşiktaş Cemiyeti İlmiyesi], dans *Osmanlı ilmi ve mesleki cemiyetleri* [Les associations scientifiques et techniques ottomanes], (ed. Ekmeleddin İHSANOGLU, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Y., 1987, pp. 43-74.
*Instructions pour le premier grade symbolique, apprenti*, Constantinople, 1910, Grand Orient Ottoman, (collection personnelle de l'auteur).
"Italia, Turchia e massoneria", *R.M*, 13-14, 15-30 settembre 1911, pp. 326-328.
IVANOJ (Nicola), "La questione albanese e la guerra turco-balcanica", *R.M.*, 9-10, 15-31 maggio 1913, p. 213.
KEDOURIE (Elie), "Young turks, freemasons and jews", *M.E.R.*, vol. 7, 1, janvier 1971, pp. 99-104.
KHAYATI (Mustafa), "Un disciple libre penseur de al-Afghani, Adib Ishaq", dans *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, Les Arabes, les Turcs et la Révolution française, 52-53, 1989 2/3, Edisud, pp. 138-149.
KOLOĞLU (Orhan), "Masonluk karşısında ilk doğulu tepki" [la première réaction orientale contre la franc-maçonnerie], *T.T.*, nisan, 1986, p. 64.
KOLOĞLU (Orhan), *Abdülhamit ve masonlar* [Abdülhamid et les maçons], Gür Y., Istanbul, 1991.
KOLOĞLU (Orhan), *İttihatçılar ve masonlar* [Les unionistes et les maçons], Gür Y., Istanbul, 1991.
KREISER (Klaus), "Bektaşî-Miszellen", *Tur.*, Mélanges offerts à Irène Mélikoff, XXI-XXIII, 1991, pp. 115-130.
KUDSI ZADEH (Albert), "Afghânî and Freemasonry in Egypt", *Journal of American Oriental Society*, 92 (1), 1972, pp. 25-35.
"La carovana dei Giovani Turchi", *Acacia* (Rome), vol. II, aprile-maggio 1910, p. 82.
"La franc-maçonnerie", *Stamboul*, vendredi 13 octobre 1876.
*La franc-maçonnerie à Smyrne depuis son réveil en 1909*, Ernest Bon, R. L. Homère, Or[ient] de Smyrne, Constantinople, 1928.
"La franc-maçonnerie en Orient et en Extrême-Orient", *L'acacia*, juillet-décembre 1907, pp. 144-149.
"La loge de Saint Jean de Crimée", *La chaîne d'union*, 1875, pp. 793-794.
"La maçonnerie de Beyrouth (Syrie)", *La chaîne d'union*, 14 décembre 1888, pp. 463-464.
"La massoneria italiana in Egitto", *R.M.I.*, 3-4, 15-28 febbraio 1901, p. 61.
"La scuole laiche italiane a Constantinopoli e la R. L. Italia risorta", *R.M.I.*, anno XXI, 11-12, agosto 1890, pp. 181-182.
LAMBTON (Ann K. S.), "Secret Societies and the Persian Revolution of 1905-6", dans Ann K. S. LAMBTON, *Qajar Persia*, Tauris Publishers, London, 1987, pp. 301-318.
LANDAU (Jacob), "Prolegomena to a Study of Secret Societies in Modern Egypt", *M.E.S.*, 1, 1965, pp. 135-186.
LANDAU (Jacob), "Les Jeunes Turcs et le sionisme : une reconsidération", dans *Première rencontre internationale sur l'Empire ottoman et la Turquie moderne. I. Recherches sur la ville ottomane : le cas du quartier de Galata. II. La vie politique, économique et socio-culturelle de l'Empire ottoman à l'époque jeune-turque*, (éd. Edhem ELDEM), Varia Turcica XIII, IFEA, Ed. Isis, Istanbul-Paris, 1991, pp. 385-395.
LAWRENCE (John), *The Scottish Freemasons' Calendar and Directory Egypt, Palestine and Syria 1931-1932*, publication de la loge Jordon à Jaffa, archives de la Grande Loge d'Angleterre..
LAYİKTEZ (Celil), "18'ci asırın ortalarında İzmir'de kurulan ilk loca : les Nations Réunies" [la première loge fondée à Izmir au milieu du XVIII[e] siècle : les Nations Réunies], *M.S.*, 13, 1973, pp. 19-32.
LAYİKTEZ (Celil), "İngiltere Büyük Locası arşivlerinde Türkiye ile ilgili dökümanlar" [Documents en relation ave la Turquie dans les archives de la Grande Loge d'Angleterre], *M.S.*, I (1857-1875), 70, 1988, pp. 30-40 ; II (1880-1930), 71, 1989, pp. 11-18 ; III (1950-1969), 72, 1989, pp. 7-19 ; IV (1971-1984), 73, 1989, pp. 7-13.
"Laying the first stone of the masonic temple, Hasskeui", *The Levant Times and Shipping Gazette*, July 5, 1871, pp. 626-627.
LOI (Salvatore), "La missione di Ettore Ferrari nel Medio Oriente", *Hiram*, marzo 1987, pp. 83-85.
"L'opera massonica a Smirne", *R.M.*, 9, novembre 1919, pp. 209-210.

MAKARIOS (Shâhîn), *Kitâb al-âdâb al-mâsûniyya* [Le livre des principes de la maçonnerie], Le Caire, 1890.
MAKARIOS (Shâhîn), *Kitâb fadhâ'il al-masûniyya* [Le livre des vertus de la maçonnerie], Qahire, 1899.
MARX (Jacques), "Les sources orientales de Joseph de Maistre", *Bulletin de l'association Guillaume Budé*, XXIX, 4, décembre 1970, pp. 563-600.
*Masonluğun iç yüzü* [Le visage secret de la Maçonnerie], Yeni Istanbul Gazetesi, Istanbul, 1968.
*Maşrik-i a'zam-i osmânî. Üstâd derecesine mahsûs rehber-i mesâ'isi* [Grand Orient Ottoman. Guide de travail du degré de maître], sans date ni lieu d'édition, avec un sceau du Grand Orient de Turquie portant l'indication "Orient [ville] de Constantinople, (collection personnelle de l'auteur).
MELIKOFF (Irène), "Namik Kemal'ın bektaşılığı ve masonluğu" [Le Bektachisme et la maçonnerie de Nâmık Kemâl], *T.T.*, 60, aralık 1988, pp. 17-19.
MENTEŞE (Halil), *Halil Menteşe'nin anıları* [Souvenirs de Halil Menteşe], Hürriyet Vakfı Y., Istanbul, 1986.
MORRIS (Robert), *Freemasonry in the Holy Land or Handmarks of Hiram's Builders*, embracing notes made during a series of masonic researches, in 1868, in Asia Minor, Syria, Palestine, Egypt and Europe, and the result of much correspondence with freemasons in those countries. Masonic Publishing Company, Broadway, 1873.
MUSA KAZIM, "Ben farmason değilim", dans *Yakın Tarihımız*, 3, 15 mars 1962, p. 94.
NEVZAD (Refik), *Essai historique sur l'Empire ottoman d'hier et d'aujourd'hui*, présenté à la R. L. Fraternité des peuples, Or. de Paris, Paris, 1908 (Bibliothèque du G.O.D.F.
"Notes on Freemasonry in Turkey under the New Regime (1908-1914)", *Arab Bulletin*, 26 sept. 1916.
ÖKE (Mim Kemal), "Young Turks, Freemasons, Jews and the Question of Zionism in the Ottoman Empire", dans *IIIrd Congress on the Social and Economic History of Turkey. Princeton University 24-26 August 1983*, (eds. H. W. LOWRY and R. S. HATTOX), The Isis Press, Istanbul-Washington-Paris, 1990, pp. 29-46.
ÖZBILGEN (Erol), "Abdülhamid, masonlar ve jöntürk basını" [Abdülhamîd, les maçons et la presse jeune-turque], *İslam*, 43, mart 1987, pp. 35-38.
PAPAYORGIOU (Philotas), "O en Makedonia tekt." [La franc-maçonnerie en Macédoine], *Ipsilandis ; organon tou ellenikou tektonismou*, revue de la franc-maçonnerie grecque, publication de la loge "Ipsilandis", Athènes, 1912, pp. 109-111.
PERTEV PAŞA, *Merhum Pertev Paşa hâbnâmesi* [Rêve du feu Pertev Paşa], s.d.
PONTET (O.), "La franc-maçonnerie et la question d'Orient", *L'acacia* (Paris), I, 1903, pp. 195-207.
PONTET (O.), "La franc-maçonnerie et la révolution de Turquie", *L'acacia* (Paris), août-septembre 1908, pp. 135-138.
*Proceedings at the meeting of the District Grand Lodge of Turkey, May 2, 1870*, printed at the office of *the Levant Times and Shipping Gazette*, Constantinople, (21 pages).
*Proceedings of the Meeting of the District Grand Lodge of Turkey*, in the Masonic Temple of Pera, May 2, 1870, Constantinople, printed at the office of *The Levant Times and Shipping Gazette*, 1870, (21 pages).
RA'IN (Ismâ'il), *Farâmûshkhâne ve frâmâsûnri dar Iran* [La *Farâmûshkhâne* et la franc-maçonnerie en Iran], Emir Kabir, Tahrân, 1978, 3 vols.
RAMADAN (Abd el-Azim), "Social Significance of the 'Urabi Revolution", dans *L'Egypte au XIX^e siècle*, (Aix en Provence, 4-7 juin 1979), CNRS, Paris, 1982, pp. 187-194.
RAMSAUR (Ernest), "The Bektashi Dervishes and the Young Turks", *M.W.*, XXXII, january 1942, pp. 7-14.
"Rapports de la jeune Turquie et du nationalisme égyptien", *R.M.M.*, XII, 10, 1910, pp. 305-306.
"Règlement particulier de la R. L. La Syrie, Or. d'Alep", Paris, 1892, (4 pages).
REVAUGER (Marie Cécile), "Franc-maçonnerie et orientalisme en Grande Bretagne", *Dix-huitième siècle*, la franc-maçonnerie, 19, 1987, pp. 22-32.
RİFAT (Haydar), *Farmasonluk* [La franc-maçonnerie], Tefeyyüz Kitaphanesi, Istanbul, 1934.
RIZA (Ahmed), "Protectorat religieux", *L'acacia* (Paris), IV, juillet-décembre 1904, pp. 387-391.

SABAH (L.), "La loge Moriah à l'orient de Jerusalem. 1913-1914", *Chroniques d'histoire maçonnique*, Institut d'Etudes et de Recherches Maçonniques, 35, 2e semestre 1985, pp. 65-78.
SABATTIENNES (Paul), "Pour une histoire de la première loge maçonnique en Iran", *Revue de l'Université de Bruxelles*, 3-4, 1977, pp. 414-442.
SABATTIENNES (Paul), "La poésie maçonnique en Iran: Abib ol-Mamâlek", *Points de vue initiatiques*, Cahiers de la Grande Loge de France, 44, premier trimestre 1982, pp. 15-30
SAFWAT (Najdat Fathi), *Freemasonry in the Arab World*, Arab Papers n°4, The Arab Research Centre, London, 1980 (texte en arabe et résumé en anglais) ; traduction persane : *Farâmâsûnri dar jihân-e arab*, 2e éd., Téhéran, 1369/1991.
SA'ID ABU DIYA, "Al-afkâr al-masûniyya fî majallat il-Muqtataf" [La pensée maçonnique dans la revue *al-Muqtataf*], *Arab Historical Review for Ottoman Studies*, (Tunis), 1-2, janvier 1990, pp. 9-19.
SANUA (James), "La franc-maçonnerie en Egypte", *Bulletin maçonnique de la Grande Loge Symbolique Ecossaise*, 47, février 1884, pp. 336-338.
SEBOTTENDORF, *La pratique opérative de l'ancienne franc-maçonnerie turque*, traduction française Henry E. Wansard, Editions du Baucens, 1974.
ŞEHBENDER-ZADE (Ahmed Hilmî), "Farmâsûnlar ve maksad ve mezhebleri" [Les francs-maçons, leur objectifs, leurs doctrines], *Hikmet*, 58, 26 *cemâziyülevvel* 1329/1911, p. 2.
ŞEHBENDER-ZADE (Ahmed Hilmî), "Masonluğun mudafa'âsı ve bizim mutâla'mız" [La défense de la maçonnerie et nos opinions], *Hikmet*, 62, 1911, pp. 2-4.
SEL (Kemal Salih), *Türk masonluk tarihine ait üç etüd* [Trois études sur l'histoire de la franc-maçonnerie turque], Mimar Sinan Yayınları, Publication de la Grande Loge de Turquie, Istanbul, 1973.
SEL (Kemal Salih), "Masonluk aleminin meşhur meçhulleri" [les célèbres inconnus de l'univers maçonnique], *M.S.*, 18, 1975, pp. 34-44.
SHAYKHU (L.), *Al-sirr al-masûn fî shi'at al-farmasûn* [Le secret des maçons à travers le rayonnement des francs-maçons], Imprimerie catholique des pères jésuites, Beyrouth, 1910.
SMITH (Haskett), "The Druses of Syria and their Relations to Freemasonry", *Ars Quatuor Coronatorum*, vol. IV, 1901, pp. 7-19.
SOYSAL (İlhami), *Dünyada ve Türkiye'de masonluk ve masonlar*, [Maçonnerie et maçons dans le monde et en Turquie], Der Y., 3 éd., Istanbul, 1980.
STAB (S.), "Freemasonry in Turkey", *The Levant Times and Shipping Gazette*, July 13, 1871, p. 650.
STURNI (Adelia Rispoli), "La figura di Edoardo Denari nei rapporti tra Italia e Turchia", dans *Atti del simposio di richerche e di studi per un sviluppo scientifico dei rapporti italo-turchi*, (a cura di A. GIUFFRE), Ankara-Istanbul 9-14 ottobre 1980, Università di Cagliari, Instituto di Studi Africani e Orientali, Milano, s.d., pp. 149-154.
SVOLOPOULOS (Constantin), "L'initiation de Mourad V à la franc-maçonnerie par C. Scalieri : aux origines du mouvement libéral en Turquie", *Balkan Studies*, V, 21, 1980, pp. 441-447.
TUNÇAY (Mete), ÇUKUROVA (Bülent), "Tarikat-i Salâhiye cemiyeti. Ankara İstiklâl Mahkemesince 1925'te mahkum edilmesi ve sonrası" [La société de la *Tarîkat-i Salâhiye*. Sa condamnation en 1925 par les tribunaux de l'Indépendance d'Ankara et ce qui s'en suivit], *T.T.*, 73, ocak 1990, pp. 40-51.
TUNÇEL (Mesut), "Masonlar ve beşinci sultan Murad" [Les maçons et le sultan Murad V], *M.S.*, 66, 1987, pp. 4-25.
UMUR (Suha), "Beşinci Murad hakkında belgeler" [Documents au sujet de Murad V], *M.S.*, 18, 1975, pp. 19-33.
UMUR (Suha), "Necat mahfil-i muhteremi ve himaye-i etfâl cemiyeti", *M.S.*, 22, 1977, pp. 67-74.
UMUR (Suha), "Selâmet mahfil-i muhteremi ve ikmal-i tahsil cemiyeti", *M.S.*, 23, 1977, pp. 73-80.
UMUR (Suha), "Türkiye'de Masonluğun Uyku Dönemleri" [Les périodes de sommeil de la franc-maçonnerie en Turquie], *M.S.*, 58, 1985, Publication de la Grande Loge de Turquie, pp. 6-12.

UMUR (Suha), "Belgelere göre 5. Murad'ın masonluğu" [La maçonnerie de Murad V d'après des documents], *T.T.*, 38, ocak 1987, pp. 36-39.
UMUR (Suha), "Meşrutiyet'ten önce Türkiye'deki masonluk" [la maçonnerie en Turquie avant la période constitutionnelle], série de huit articles publiés d'octobre 1988 à avril 1989 dans la revue *Şahkul* (Grande Loge de Turquie).
*Une fête maçonnique à Paris*, Paris, 1873, (15 pages).
UZUNÇARŞILI (İsmail Hakkı), "Beşinci Murad'ı tekrar padişah yapmak isteyen Cleanthe Scalieri - Aziz Bey komitesi" [Le comité Cleanthe Scalieri - Aziz Bey qui voulait remettre Murad sur le trône], *Belleten*, 1944, VIII, 30, pp. 245-328.
UZZEL (Robert L.), "The Moorish Science Temple. A Religion Influenced by Freemasonry", *Chater-Cosmo Transactions*, Masonic Research in the East, The Paul Chater Lodge of Installed Masters n° 5391 EC and Lodge Cosmopolitan n° 428 SC, Hong Kong, 8, 1986, pp. 65-82.
VAZIRI (Chahroh), "Quelques indications sur le rôle des associations et loges maçonniques d'inspiration française dans la propagation des idées de la révolution française en Iran. Le cas de la loge Le réveil de l'Iran", *Cahiers d'études sur la méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, La Révolution française, la Turquie et l'Iran, 12, 1991, pp. 141-149.
*Vatân ! Yalnız vatân*, (auteurs : ALI CANIB (YÖNTEM), ÖMER SEYFÜDDIN, et ZIYA GÖKALP), Rumeli Matbaası, 22 temmuz 1327 / 4 août 1911, édité avec une introduction par Ali BIRINCI, dans "*Vatân ! Yalnız vatân* hakkında bir not", *T.T.*, 70, ekim 1989, pp. 43-50.
VON OLENBUSEN (Albrecht Götz), "Bürgerrat, Einwohnerwehr und Gegenrevolution. Freiburg 1918-1920. Zugleich ein Beitrag zur Biographie des Rudolf Freiherr von Sebottendorff", dans *Wege und Abwege. Beiträge zur europäischen Geistesgeschichte der Neuzeit*, Festschrift für Ellic Howe zum 20. September 1990, Hochschul Verlag, Freiburg, 1990, pp. 115-134.
YACONO (Xavier), "Abd el-Kader franc-maçon", *Humanisme*, revue du Grand Orient de France, 57, mai-juin 1966, pp. 5-37.
YACONO (Xavier), *Un siècle de franc-maçonnerie algérienne, (1785-1884)*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1969.
ZAPHIRIOU (G. A.), "Greek Masonry in Cyprus, Egypt and the Sudan", *Ars Quatuor Coronatorum*, 81, 1968, pp. 228-230.
ZARCONE (Thierry), "Soufisme et franc-maçonnerie à la fin de l'Empire ottoman : l'exemple du *şeyhülislâm* Musâ Kâzım Efendi" (1850-1920)", *A.M.*, Derviches et cimetières ottomans, II, IFEA, 1991, Paris, pp. 201-211.
ZAYDAN (Jurjî), *Tâ'rîkh al-mâsûniyya al-âmm* [Histoire de la franc-maçonnerie universelle], Le Caire, 1889.

## Livres et articles de Rızâ Tevfîk et études le concernant

ANONYME, *Filosof Rızâ Tevfik*, Hürriyet ve İtilâf Kütüphanesi, Istanbul, 1328/1912.
ARKIN (R. G.), *Rıza Tevfik hayatı ve şiirleri*, [Vie et poésies de Rızâ Tevfîk], Resimli Ay Matbaası, Istanbul, 1939.
BASIKOĞLU (Munise), "Babam Rıza Tevfik" [Mon père Rızâ Tevfîk], *T.T.*, 57 (septembre 1988), 58 (octobre 1988), 59 (novembre 1988), 60 (décembre 1988), 61 (janvier 1989), 62 (février 1989), 63 (mars 1989), 64 (avril 1989), 65 (mai 1989).
CEVDET (Abdullâh), "Doktor Riza Tevfik Bey", *Nevsâl-i millî*, Istanbul, 1330/1915, pp. 37-40.
CHELKOWSKI (Peter), "Edward G. Brown's turkish connexion", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XLIX, part 1, 1986, pp. 25-34.
ERGİN (Cafer), "Rıza Tevfik'in bir eserine dair" [Au sujet d'une œuvre de Rızâ Tevfîk], *Türk Mason Dergisi*, 16, Istanbul, ekim 1954, pp. 809-810.
GURNEY (John), "E.G. Browne and the Iranian Community of Istanbul", dans ZARCONE (Thierry), ZARINEBAF-SHAHR (Fariba), (éds), *Les Iraniens d'Istanbul / The Iranians of Istanbul*, Institut Français de Recherches en Iran / Institut Français d'Etudes Anatoliennes, (sous presse).
KANDEMIR, "Filosof Rıza Tevfik hayatını anlatıyor" [Le philosophe Rıza Tevfik raconte sa vie], *Yeni Gün*, août-septembre 1939.

KANDEMIR, *Kendi ağzından Rıza Tevfik, hayatı, felsefesi, şiirleri* [De la propre bouche de Rızâ Tevfîk], Remzi Kitabevi, Ankara, 1943.
KARAY (Refik Halid), *Minelbab ilelmihrab* [De la porte au *mihrab*], İnkilâp ve Aka K., Istanbul, s.d.
KARAY (Refik Halid), *Bir ömür boyunca* [Dans le courant d'une vie], İletişim Y., Istanbul, 1990.
MAZICI (Nurşen), *Belgelerle Atatürk döneminde muhalefet (1919-1926)* [L'opposition à l'époque d'Atatürk, documents à l'appui (1919-1926)], Dilmen Y., Istanbul, 1984.
NURI (Celâl), [courte note sur le *Kâmûs-i Felsefe* de R. Tevfîk], dans *Edebiyât-i umûmiye Mecmu'ası*, 26, Istanbul, 6 *recep* 1335/1917, pp. 119-121.
ORAL (Tan), *Rıza Tevfik*, Milliyet Yayınları, Istanbul, 1983.
ÖLMEZ (Muallim Vahy), *Rıza Tevfik*, Güven Basimevi, Istanbul, 1945.
RIZA TEVFIK, *Ömer Hayyâm ve rübaileri* [Omar Khayyam et ses roubai], Ahmet Halit kitabevi, Istanbul, 1945.
RIZA TEVFIK, "Tasavvuf'ta kîl ü kâl ve vecd ü hâl" [Le discours et l'extase dans le soufisme], *Cerîde-i sûfiyye*, 100, 29 *şa'bân* 1332/1914.
RIZA TEVFIK, "Zât-i Hak" [L'essence de Dieu], *Cerîde-i sûfiyye*, 102, 13 *ramazan* 1332/1914, pp. 103-104.
RIZA TEVFIK, *Ontologi Mebâhisi* [La question de l'ontologie], İstanbul Darülfünûn, Istanbul, 1336/1920.
RIZA TEVFIK, "Yeni edebiyatımızla eskisinin hakiki farkı (1)" [La différence réelle entre la nouvelle et l'ancienne littérature], *Rübab*, 89, *kanûn-i sânî* 1329/1914.
RIZA TEVFIK, *Abdülhak Hâmid ve mülâhazât-i felsefiyesi* [Abdülhak Hâmid et sa pensée philosophique], (éd. A. UÇMAN), İstanbul Üniversitesi Y., Istanbul, 1984.
RIZA TEVFIK, "Henri Bergson ve felsefesi" [Henri Bergson et sa philosophie], *İctihâd*, 9-12, 13 *şubat* 1329/1913, pp. 2036-2044.
RIZA TEVFIK, "Sanatta sübjektivizm ve Tevfik Fikret'in şi'iri" [Le subjectivisme dans l'art et la poésie de Tevfîk Fikret], *Düşünce*, 1334/1912, pp. 72-92.
RIZA TEVFIK, *Tevfik Fikret, hayatı, sanatı, şahsiyeti* [Vie, art et personnalité de Tevfîk Fikret], İnkilab Kitabevi, Istanbul, 1945.
RIZA TEVFIK, "Bir izâh-i mühim" [Une importante explication], *Mu.*, III, 5, Istanbul, 1 *mayis* 1335/1918.
RIZA TEVFIK, "Fadh-Oullah-i-estarabadi et la secte des houroufis. Etude sur une religion mystérieuse fondée en l'an 800 de l'hégire", dans *Textes relatifs à la secte des Hurufis*, (éd. Clément HUART), Gibb Memorial IX, E. J. Brill, Leiden, 1909.
RIZA TEVFIK, *Mâba'dettabî'iyyât derslerine aid vesâik* [Document au sujet des cours de métaphysique], Dârülfünûn Felsefe Şübe'si, Istanbul, 1335/1919.
RIZA TEVFIK, *Estetik*, İstanbul Dârülfünûnu Edebiyât Medresesi, Felsefe Şübe'si, n° 16, Istanbul, 1336/1920.
RIZA TEVFIK, "Kâmiliyyet-i beşeriyye tasvirında şarkıyla garbın farkı" [La différence entre l'Occident et l'Orient sur la question du perfectionnement de l'homme], *Edebiyât-i umûmiyye mecmu'ası*, 21 et 23, Istanbul, *cemâziyelâhir* 1335/1916.
RIZA TEVFIK, *Rıza Tevfik'in tekke ve halk edebiyatı ile ilgili makaleleri* [Articles de Rızâ Tevfîk sur la littérature de *tekke* et la littérature populaire], (éd. A. UÇMAN), Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Y., 1982.
RIZA TEVFIK, *Serâb-i ömrüm* [Les illusions de ma vie], Kibris, Lefkoşa, 1934.
RIZA TEVFIK, *Serâb-i ömrüm*, Kenan Matbaası, Istanbul, 1949.
RIZA TEVFIK, *Felsefe dersleri* [Leçons de philosophie], Kader Matbaası, Istanbul, I, 1330/1914.
RIZA TEVFIK, *Mufassal kâmûs-i felsefe* [Toute la philosophie dans les détails], Istanbul, I, 1332/1916, 806 p. ; II, 1336/1920, 400 p.
RIZA TEVFIK, "Madaniyyat ve mafhûm-e sahîh-e ân" [La civilisation et sa véritable signification aujourd'hui], *Irânshahr*, année 4, 1, 22 mars 1926, pp. 34-39 ; 2, 22 avril 1926, pp. 106-112 ; 3, 23 mai 1926, pp. 159-164 ; 4, 23 juin 1926, pp. 219-225.
RIZA TEVFIK, "Delalet-i hissiyyeye bir nümüne" [un exemple d'aberration sentimentale], *Yeni gazete*, 8-6-1911.
RIZA TEVFIK, "Birader-i muhterem Vahî Efendi'nin açık mektubûna cevâb" [Réponse à la lettre ouverte du très respectable frère Vahî Efendi], *Şehrâh*, 1ère année, 51, 1329/1911.

RÜŞEN EŞREF, *Diyorlar ki* [Ils disent que], Istanbul, 1334/1918, pp. 133-154 (réédité par le Kültür ve Turizm Bakanlığı Y., Istanbul, 1985).
SAKIB (Celâl) (alias Ziya GÖKALP), "Riza Tevfik'in felsefesi", *Genç Kalemler*, C. III, 1912, pp. 60-71.
TÜRKGELDI (Ali Fuad), *Görüp işittiklerim* [choses vues et entendues], T.T.K., Ankara, 1987.
ULUNAY (Refi Cevat), *Rıza Tevfik şiirleri ve Mektubları* [Poèmes et lettres de Rızâ Tevfîk], Semih Lutfi Kitabevi, s.d.
UÇMAN (Abdullah), "Rıza Tevfîk'in türk dili üzerine düşünceleri" [Quelques pensées sur le turc de Rızâ Tevfîk], *Türk kültürü araştırmaları*, XXI, 1-2, 1979-1983, pp. 270-284.
UÇMAN (Abdullah), "Rıza Tevfik ve türk kültürü" [Rızâ Tevfîk et la culture turque], *Milli Kültür*, 36, 1982, pp. 39-43.
UÇMAN (Abdullah), "II. meşrutiyet'ten sonraki bazı edebî ve fikrî faaliyetler üzerine" [Sur quelques activités littéraires et intellectuelles qui ont suivi le deuxième régime constitutionnel ottoman], *Milli Kültür*, 38, 1983, pp. 39-42.
UÇMAN (Abdullah), "Ömer Seyfeddin - Rızâ Tevfîk", dans *Doğumunun 100 yılında Ömer Seyfeddin*, Marmara Üniversitesi Y., Istanbul, 1984, pp. 127-148.
UÇMAN (Abdullah), *Rıza Tevfik*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Y., Ankara, 1986.
UÇMAN (Abdullah), "Hem filozof hem pehlivan" [A la fois philosophe et lutteur], *Dergâh*, 25 mart 1992, p. 23.
YÜCEBAŞ (Hilmi), *Rıza Tevfik, şiirler, makaleler, hatıralar* [Rızâ Tevfîk, poésies, articles, souvenirs], Halk Basımevi, Istanbul, 1950, (réédité en 1958, 1968, 1978).

### Autres ouvrages et articles consultés (histoire, chroniques, etc.)

ABDÜLHAMIT (sultan), *Siyasi hatıratım* [Souvenirs politiques], 4e éd., Dergâh Y., Istanbul, 1984.
AKARLI (Engin), "'Abdülhamid II's Attempt to Integrate Arabs into the Ottoman System", dans *Palestine in the Late Ottomane Period*, Political, Social and Economic Transformation, (ed. David KUSHNER), Yad Izhak Ben-Zvi, Jerusalem, E. J. Brill, Leiden, 1986, pp. 75-89.
AKŞİN (Sina), *İstanbul hükümetleri ve milli mücadele* [Les gouvernements d'Istanbul et la guerre d'indépendance], Cem Y., Istanbul, 1983.
ANONYME, "Doctrines et programmes des partis politiques ottomans", *R.M.M.*, XXII, 1913, pp. 151-220.
ANONYME, "Les courants politiques dans la Turquie contemporaine", *R.M.M.*, XXI, 1912, pp. 159-221.
ARJOMAND (Said Amir), *The Shadow of God and the Hidden Imam. Religion, Political Order and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*, University of Chicago Press, Chicago-London, 1984.
*Aşık Paşazâde Târîhi*, Istanbul, 1332, (Ed. Gregg International Publishers Ltd. England 1970).
BACQUE-GRAMMONT (Jean-Louis), "Deux lettres de Murad Akkoyunlu (études turco-safavides, VII)", *J.A.*, CCLXXIII, 1985, 1-2, pp. 163-182.
BACQUE-GRAMMONT (Jean-Louis), VATIN (Nicolas), "Bibliothèques d'Istanbul conservant des manuscrits. Notice pratique", dans *Travaux et recherches en Turquie 1982*, IFEA, Peeters, pp. 99-110.
BAREILLES (Bertrand), *Constantinople, ses cités franques et levantines*, Paris, 1918.
BELDICEANU-STEINHERR (Irène), "Le règne de Selîm 1er : un tournant dans la vie politique et religieuse de l'Empire ottoman", *Tur*, VI, 1975, pp. 34-48.
BİRİNCİ (Ali), *Hürriyet ve İtilaf fırkası. II Meşrutiyet devrinde İttihad ve Terakki'ye karşı çıkanlar* [Le parti de l'Entente Libérale. Les opposants au parti de Union et Progrès sous le deuxième régime constitutionnel ottoman], Istanbul, Dergah Y., 1990.
BOUVAT (Lucien), "La guerre balkanique dans la presse ottomane", *R.M.M.*, XXII, 1913, pp. 222-237.
BROWNE (Edward G.), *The Persian Revolution of 1905-1909*, (first edition 1909), Frank Cass and Co, London, 1966.
BUGAULT (Guy), "L'anthropologie bouddhiste face à la philosophie moderne et à la neurophysiologie contemporaine", *R.H.R.*, CCIII, juillet-septembre 1986, pp. 381-393.

CAHEN (Claude), *La Turquie pré-ottomane*, 2e éd., IFEA, Istanbul/Paris, 1988.
CARRERE D'ENCAUSSE (Hélène), *Réforme et révolution chez les musulmans de l'Empire russe*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris, 1981 (1ère éd. 1966)
COLOMBE (Marcel), "Une lettre d'un prince égyptien du XIXe siècle au sultan ottoman Abdülaziz", *Orient*, 1958, II, pp. 23-58.
D'OHSSON, *Tableau général de l'Empire othoman*, 1788.
DUMONT (Paul), "La structure sociale de la communauté juive de Salonique à la fin du dix-neuvième siècle", *Revue historique*, CCLXIII 2, 1980, pp. 351-393.
FEHMI (Yousouf), *La révolution ottomane*, Paris, V. Giard et E. Brière, 1911.
FEROZ (Ahmad), DANKWART (A. Rustow), "İkinci Meşrutiyet döneminde meclisler" [Les assemblées à l'époque du deuxième régime constitutionnel ottoman], *Güney-Doğu Avrupa araştırmaları dergisi*, 4-5, 1975-1976, pp. 245-284.
FEROZ (Ahmad), *İttihat ve Terakki*, Kaynak Y., Istanbul, 1986.
FLACHAT (Jean-Claude), *Observation sur le commerce et les arts d'une partie de l'Europe, de l'Asie, de l'Afrique, et même des Indes orientales*, Lyon, MDCCLVI.
GHAZZI (Kâmil), *Nahr al-dhahab fî târikh Halab*, Alep, 3 vols.
GÖKTEPE (Tarık Mumtaz), *Osmanoğullarının son padişahı Vahideddin gurbet cehenneminde* [Vahideddin le dernier Sultan fils d'Osman dans l'enfer de l'exil], Istanbul, Sebil Y., 1978.
HALIL MENTEŞE, *Halil Menteşe'nin anıları* [Souvenirs de Halîl Menteşe], Hürriyet Vakfı, Istanbul, 1986.
HANİOĞLU (Şükrü), *Bir siyasal Örgüt olarak Osmanlı İttihad ve Terakki (1889-1902)* [Union et Progrès, une organisation politique (1889-1902)], İletişim Y., Istanbul, 1985.
HANİOĞLU (Şükrü), "The Young Turks on the verge of the 1908 Revolution", dans *Première rencontre internationale sur l'Empire ottoman et la Turquie moderne. I. Recherches sur la ville ottomane : le cas du quartier de Galata. II. La vie politique, économique et socio-culturelle de l'Empire ottoman à l'époque jeune-turque*, (éd. Edhem ELDEM), Varia Turcica XIII, IFEA, Ed. Isis, Istanbul-Paris, 1991, pp. 287-303.
IBRAHIM ALI PIR-ZADE, *Safarnâme-ye Hâjji Ibrâhim 'Ali Pir-zâde 1303-1306 A.D.*, (éd. Hafez FARMANFARMAYAN), Université de Téhéran, 1963-65, 2 vols.
IDEL (Moshe), *L'expérience mystique d'Abraham Abulafia*, Cerf, Paris, 1989.
IMBER (Colin), *The Ottoman Empire 1300-1481*, The Isis Press, Istanbul, 1990.
LE GOFF (Jacques), "Les mentalités. Une histoire ambiguë", dans *Faire de l'histoire. III Nouveaux objets*, Gallimard, 1974, pp. 106-129.
*Le Journal, Nouvelles de la Grappe*, jeudi 11 janvier 1703, (Bibliothèque Municipale d'Arles).
*Le Journal des Dipnosophistes de la Grappe*, décret du Grand Maître, (Bibliothèque Municipale d'Arles).
JULIA (Dominique), "La religion - histoire religieuse", dans *Faire de l'histoire II. Nouvelles approches*, Jacques Le GOFF et Pierre NORA (éds.), Gallimard, Paris, 1974, pp. 184-224.
KOLOĞLU (Orhan), *Abdülhamid gerçeği* [Le vrai fait Abdülhamîd], Gür Y., Istanbul, 1987.
LANDAU (Jacob), *The Politics of Pan-Islam. Ideology and Organization*, Clarendon Press Oxford, 1990.
LEWIS (Bernard), "The Impact of the French Revolution on Turkey", *Journal of World History*, i, 1953, pp. 105-125 ; revised version in G.S. METRAUX, F. CROUZET (eds.), *The New Asia: reading in the history of mankind*, New York - London, 1965, pp. 31-59.
LEWIS (Bernard), *The Emergence of Modern Turkey*, (2e éd.), Oxford, 1968.
LÜTFÎ, *Târih-i Lütfî*, Istanbul, 1290/1873-74.
LÜTFÜ BEY, *Osmanlı sarayının son günleri* [Les derniers jours de la Maison d'Osman], Istanbul, Hürriyet Y., s.d.
MALEK SASANI (Khân), *Yâdbudhâ-ye sefârât-e Istânbul* [Souvenirs d'un voyage à Istanbul], Téhéran, 1345 Sh. / 1966.
MANTRAN (Robert) (éd.), *Histoire de l'Empire ottoman*, Fayard, Paris, 1989.
MASPERO (Henri), "Les procédés de nourrir le principe vital dans la religion taoiste ancienne" *J.A.*, avril-juin 1937, pp. 177-252 et juillet-septembre 1937, pp. 354-430.
MUBARAK (Alî), *Al-Khitat al-tawfîqiyya al-jadîda li-Misr al-Qâhira wa mudunihâ al-*

*qadîma wa'l-shahira*, Bûlâq, Le Caire, 1305-06/1887-88, 20 vols.
NAKAMURA (Kôjirô), "A Structural Analysis of *dhikr* and *Nembutsu*", *Orient*, VII, 1971, pp. 75-95.
OLÇEN (Ali Necat), *Osmanli meclis mebusanında kuvvetler ayırımı ve siyasal işkenceler* [Le partage des forces et les persécutions politiques à l'assemblée ottomane], Ayca Y., Ankara, 1982.
OSMANOĞLU (Ayşe), *Babam Sultan Abdülhamid. Hatıralarım* [Mon père Abdülhamîd. Mes souvenirs], Selçuk Y., Ankara, 1984.
PEARS (Sir Edward), *Forty years in Constantinople, the recollections of Sir Edward Pears, 1873-1915*, London, 1916
PERNOT (Maurice), *La question turque*, Paris, 1923.
RAMSAUR (Ernest E.), *The Young Turks*, Princeton, 1957.
RODED (Ruth), "Social Patterns Among the Urban Elite of Syria During the Late Ottoman Period (1876-1918)", dans *Palestine in the Late Ottomane Period*, Political, Social and Economic Transformation, (ed. David KUSHNER), Yad Izhak Ben-Zvi, Jerusalem, E. J. Brill, Leiden, 1986, pp. 146-171.
SAFA'I (Ebrâhim), *Rahbarân-e Mashrutiyyat* [Les leaders du mouvement constitutionnel], Sharq Press, Tahrân, 1965.
SAVORY (Roger M.), "A 15th Century Safavid Propagandist at Herat", *Studies on the History of Savafid Iran*, Variorum Reprints, London, 1987, pp. 189-197.
SESTINI (Dominique), *Lettres de Monsieur l'Abbé Dominique Sestini écrites à ses amis en Toscane pendant le cours de ses voyages en Italie, en Sicile et en Turquie*, Paris, 1789.
ŞIVGIN (Hale), *Trablusgarp savaşı ve 1911-1912 Türk-İtalyan ilişkileri* [La guerre de Tripoli et les relations italo-turques en 1911-1912], Atatürk Araştırma Merkezi Y., Ankara, 1989.
SOYSAL (İlhami), *150'likler*, Gür Y., 2 éd., Istanbul, 1985.
TAHSİN PAŞA, *Sultan Abdülhamid. Tahsin Paşa'nın Yıldız hatıraları* [Sultan Abdülhamîd. Les souvenirs de Yıldız de Tahsin Paşa], Boğaziçi Y., Istanbul, 1990.
TOCCI (Franco Michelini), "Una tecnica recitativa e respiratoria di tipo sufico nel libro *La luce dell'intelletto* di Abraham Abulafia", *Annali delle Facolta' di Lingue e Litterature Straniere di Ca' Foscari*, XIV, 3, 1975, pp. 221-236.
TUNAYA (Tarık Zafer), *Hürriyetin ilanı. İkinci meşrutiyet siyasi hayatına bakışlar* [La proclamation de la liberté. Un regard sur la vie politique sous le deuxième régime constitutionnel ottoman], Istanbul, Baha matbaası, Istanbul, 1959.
TUNAYA (Tarık Zafer), *Türkiye'de siyasal partiler* [Les partis politiques en Turquie], (I, İkinci Meşrutiyet dönemi) ; (II, Mütareke Dönemi), Hürriyet Vakfı Y., Istanbul, 1984, 1986.
ÜLKER (Muammer), "La bibliothèque de la Süleymaniye", dans *Travaux et recherches en Turquie 1982*, IFEA, Peeters, pp. 111-126.
UNAT (Faik Reşit) (éd.), *Ali Cevat Bey'in Fezlekesi. İkinci meşrutiyetin ilânı ve otuzbir mart hâdisesi* [Précis de Ali Cevat Bey. la proclamation de la deuxième Constitution et l'événement du 31 mars], Türk Tarih Kurumu Basimevi, Ankara, 1985.
WITTEK (Paul), "Deux chapitres de l'histoire des Turcs de Roum", réédité dans *La formation de l'Empire ottoman*, (éd. V.L. MÉNAGE), Variorum Reprints, Londres, 1982, pp. 285-319.
YEDİYILDIZ (Bahaeddin), *Institution du Vaqf au XVIII*e *siècle en Turquie. Etude socio historique*, Imprimerie de la Société d'Histoire Turque, Ankara, 1985.
ZARCONE (Thierry), "La communauté iranienne d'Istanbul", dans *Atti del convegno sul tema : "La Shi'a nell'Impero Ottomano"*, Fondazione Caetani, Accademia dei Lincei, Roma, (sous presse).
ZARCONE (Thierry), "La situation du Chi'isme à Istanbul au XIXe et au début du XXe siècle", dans ZARCONE (Thierry), ZARINEBAF-SHAHR (Fariba), (éds), *Les Iraniens d'Istanbul / The Iranians of Istanbul*, Institut Français de Recherches en Iran / Institut Français d'Etudes Anatoliennes, (sous presse).
ZENKOVSKY (Serge A.), *Pan-Turkism and Islam in Russia*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1967.

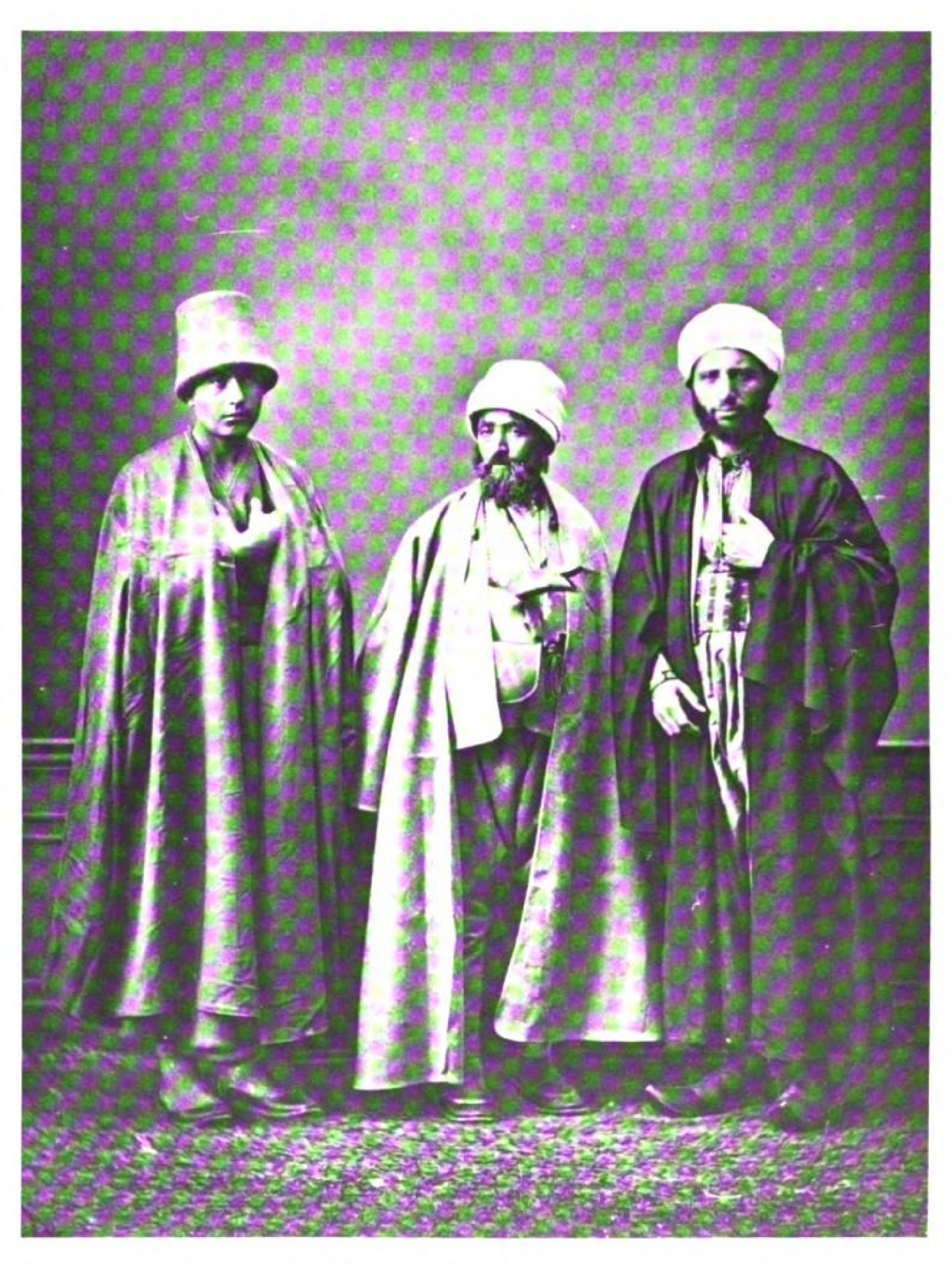
# INDEX GÉNÉRAL ET GLOSSAIRE

## SOMMAIRE

DEUXIÈME PARTIE : RIZA TEVFIK OU LE SOUFISME "ÉCLAIRÉ"

Imprimerie de la Manutention à Mayenne — mai 1993 — N° 179-93

# TABLE DES ILLUSTRATIONS

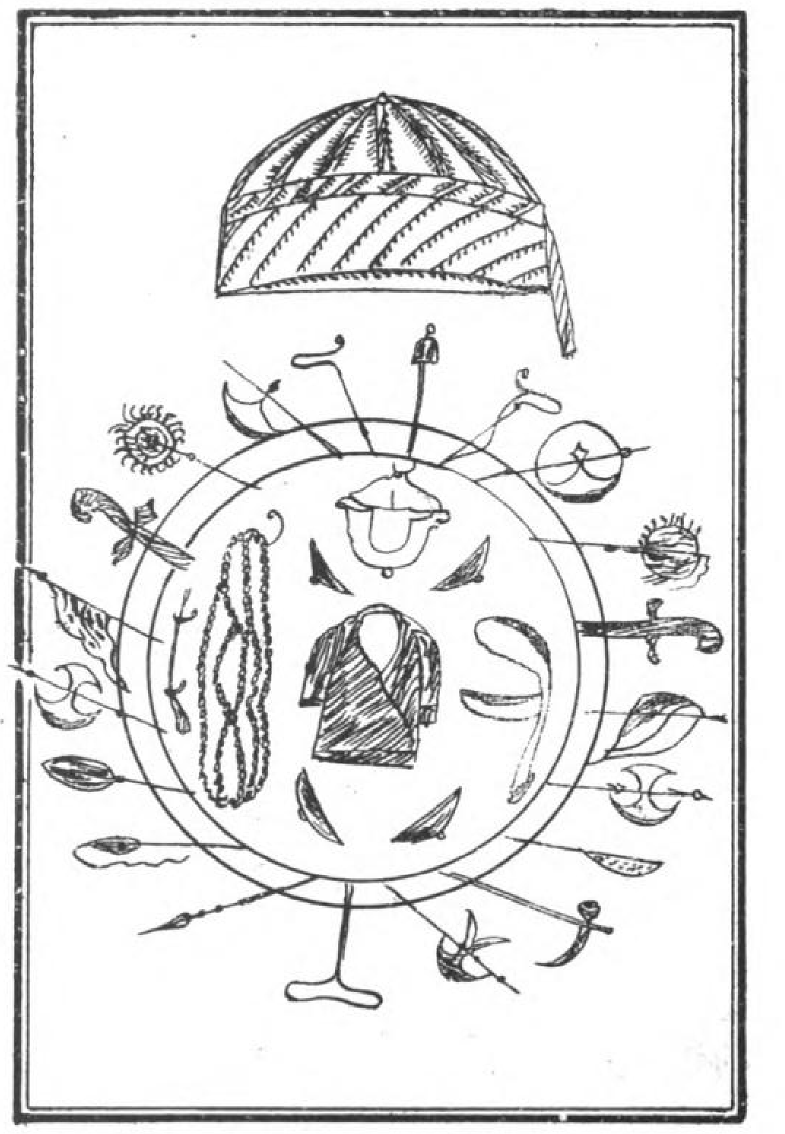


9. (De gauche à droite) : derviche mevlevi, derviche bektachi, religieux (in *Les costumes populaires de la Turquie en 1873,* Commission Impériale de l'Exposition Universelle de 1873 à Vienne, Constantinople, 1873)





10. (En haut) : Ahmed Rıfkı (auteur de *Bektachi sırrı*) et,
(en bas) : caricature de Musâ Kâzim Efendi (*Cem dergisi,* 1910)






11. (A gauche) : instruments et symboles kâdirî et rufâ'î ;
(à droite) : instruments et symboles bektachis (in *Bektachi sırrı*, Istanbul, 1909)

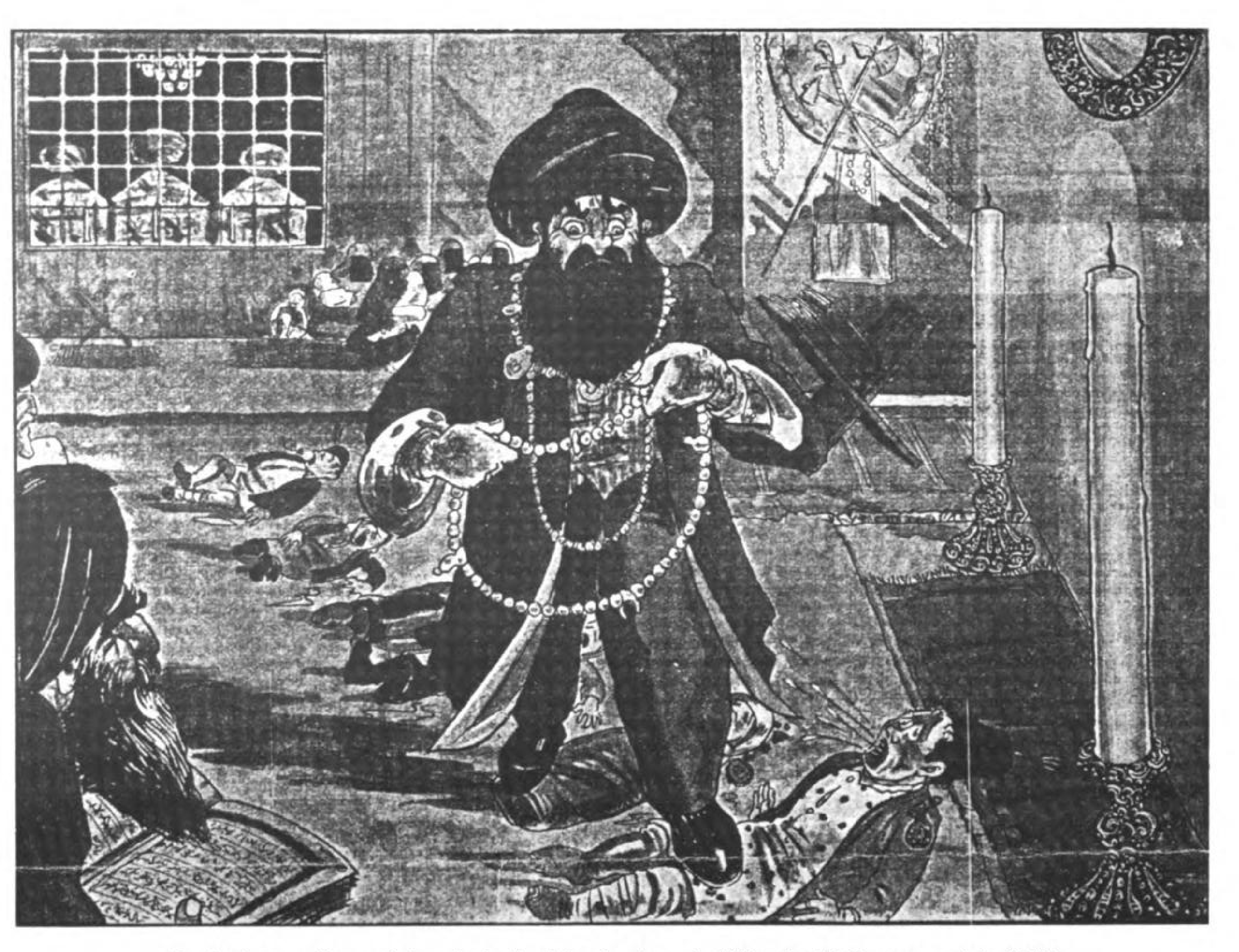


12. Caricature d'une cérémonie de derviches hurleurs (rufâ'î) ; (in *Yeni mecmua,* juin 1939)

Salut de Constantinople.




13. Cartes postales représentant des orchestres de derviches mevlevis



12. Caricature d'une cérémonie de derviches hurleurs (rufâ'î) ; (in *Yeni mecmua,* juin 1939)

Salut de Constantinople.




13. Cartes postales représentant des orchestres de derviches mevlevis



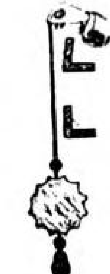
14. Danse de derviches tourneurs au couvent de Galata, Istanbul (XVIIIe siècle)



15. Derviches « nomades » en Azerbaïdjan (in Jules Laurens, *Voyages en Turquie et en Perse*)

*Fondateur de l'administration*
**"MOUHIBBAN,,** *de consple*
*et "* **FERYAD,,** *de Paris*
***Propriétaire** et Fondateur de notre*
*Annuaire, Cheikh Hadji Bey Zadé*
*AHMED_MOUHTAR "Bey Baba.,*

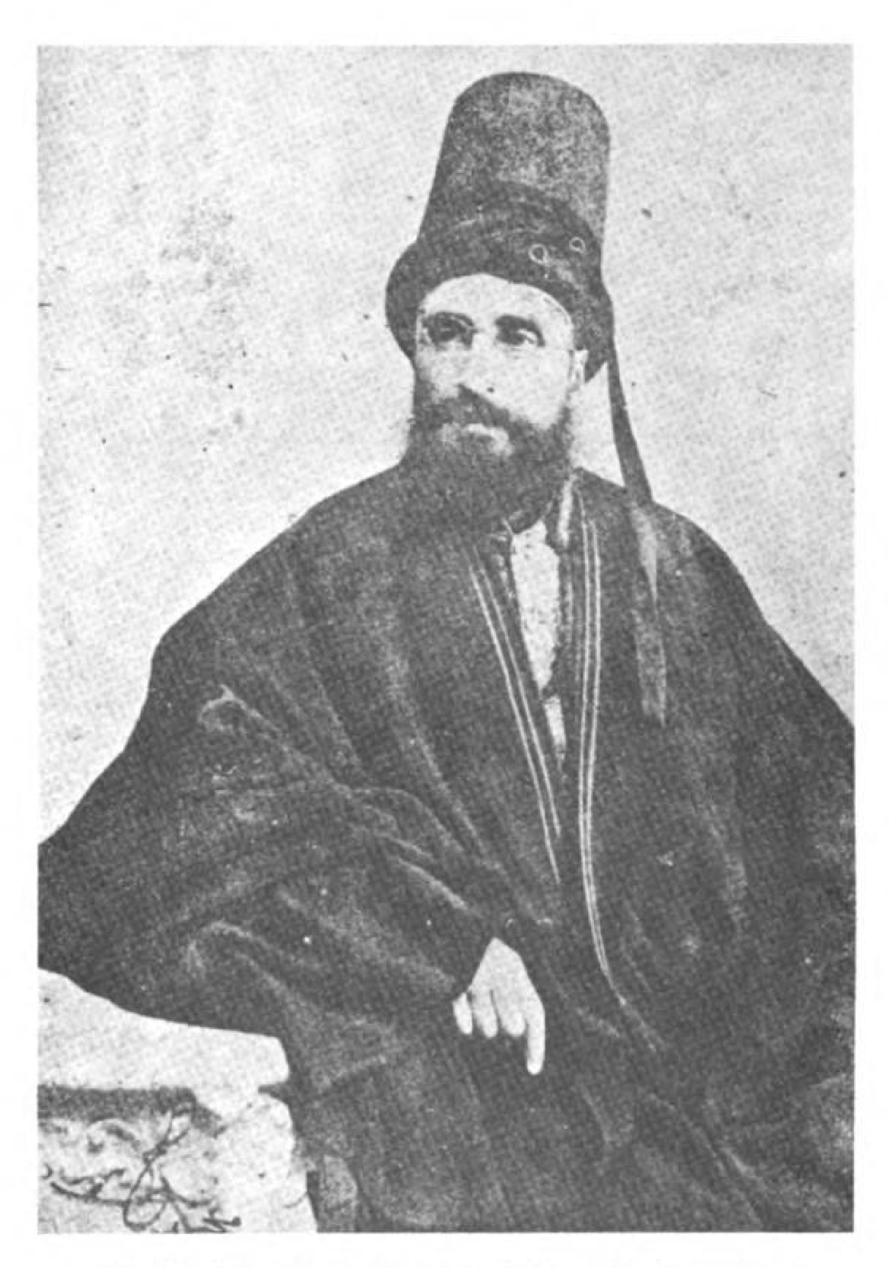




«فریاد» و «محبان»
ادارەلرینك مؤسسی وسالنامەمزك مرتب ومؤلفی
حاجی بك زادە احمد مختار «بك بابا»

«حسن طبیعت» مطبعەسی صدارت قپوسی قارشوسندە

16. Ahmed Muhtar, éditeur de la revue bektachi *Muhibbân*



17. Veled Çelebi, grand-maître de la confrérie mevlevie







18. Cartes postales représentant un groupe de mevlevis combattants volontaires pendant la première guerre mondiale



19. Couvent de derviches kâdiri et rufâ'î des régions de la Mer Noire (début du XX^e siècle)






20. Cartes postales représentant des derviches mevlevis